

قَامُوسُ الْفِقْهِ

جلد سوم

اُردو زبان میں مرتب ہونے والی فقہ اسلامی کی پہلی انسائیکلو پیڈیا، جس میں فقہی اصطلاحات، حُرُوفِ تہجی کی ترتیب سے فقہی احکام، حسبِ ضرورت احکام شریعت کی مصالح اور معاندین اسلام کے شبہات کے رد پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور مذاہبِ اربعہ کو اُن کے اصل مأخذ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز جدید مسائل اور اصولی مباحث پر خصوصی توجہ دی گئی ہے ہر بات مستند حوالہ کے ساتھ دلائل و براہین سے مزین ہے۔

تالیف

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

زمزم پبلشرز



قاموس الفقهاء

جلد سہم

قَامُوسُ الْفِقْهِ

جُلْدِ سَّوْم

اُردو زبان میں مُرتب ہونے والی فقہ اسلامی کی پہلی انسائیکلو پیڈیا، جس میں فقہی اصطلاحات، حُرُوفِ تہجی کی ترتیب کے فقہی احکام، حَسَبِ ضرورت احکام شریعت کی مَصَالِح اور معاینہ دین اسلام کے شبہات کے زرد پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور مذاہب اربعہ کو اُن کے اصل مأخذ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز جدید مسائل اور اصولی مباحث پر خصوصی توجُّہ دی گئی ہے۔ ہر بات مستند حوالہ کے ساتھ دُرُولِ آویرِ اسلوب عام فہم زبان۔

تالیف

مولانا خالِد سیف اللہ رحمانی

ناشر

مکرم پبلشرز

نزد مقدس مَسْجِدِ اَزْدُو بازارِ کلکتہ

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

”قاموس الفقہ“ کے جملہ حقوق اشاعت و طباعت پاکستان میں مولانا محمد رفیق بن عبد المجید ڈسٹرکٹ پبلیشرز کراچی کو حاصل ہیں لہذا اب پاکستان میں کوئی شخص یا ادارہ اس کی طباعت کا مجاز نہیں بصورت دیگر ڈسٹرکٹ پبلیشرز کو قانونی چارہ جوئی کا مکمل اختیار ہے۔

از
مولانا خالد سیف اللہ رحمان

اس کتاب کا کوئی حصہ بھی ڈسٹرکٹ پبلیشرز کی اجازت کے بغیر کسی بھی ذریعے بشمول فوٹو کاپی برقیاتی یا میکانیکی یا کسی اور ذریعے سے نقل نہیں کیا جاسکتا۔
ڈسٹرکٹ پبلیشرز کراچی

ملنے پچنے کی یگرتے

- ✱ مکتبہ سیدتیث العلم ندوۃ اہل اہل فون: 2018342
- ✱ قدیمی کتب خانہ، بالٹا مل آرام باغ کراچی
- ✱ صدیقی ٹرسٹ، بسیلہ چوک کراچی۔
- ✱ مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور
- ✱ کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار راولپنڈی
- ✱ مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ
- ✱ ادارہ تالیفات اشرفیہ، بیرون یونیورسٹی - نان
- ✱ دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

Books Also Available in :
* United Kingdom
AL-FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester
LE5-3QG
* United States of America
ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton BL1 3NE
* South Africa
Madrasah Arabia Islamia
P.O. Box 9786
Azadville 1750 South Africa
E-mail: darululum@webmail.co.za

کتاب کا نام _____ قاموس الفقہ جلد سوم

تاریخ اشاعت _____ اگست ۲۰۰۷ء

باہتمام _____

کمپوزنگ _____

سرورق _____

مطبع _____

ناشر _____ ڈسٹرکٹ پبلیشرز کراچی

شاہ زیب سینئر نزد مقدس مسجد، اردو بازار کراچی

فون: 021-2760374

فیکس: 021-2725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: http://www.zamzampub.com



فہرست مضامین

۳۱	حضرت مولانا محمد سالم قاسمی	۳۵	پیش لفظ: ”قاموس الفقہ“ ایک تاریخ ساز علمی اور دینی عظیم نئی افادی خدمت!
۳۱	(مستبر) ثبوت	۳۵	(ثابت قدی) ثبات
۳۱	○ ثبوت کی تعریف	۳۵	کب دشمن کے مقابلہ پسپائی جائز ہے؟
۳۱	عدل سے مراد	۳۵	ثبوت نسب
۳۲	○ توثیق کے اصول	۳۵	○ نکاح صحیح میں ثبوت نسب
۳۲	○ احادیث میں زیادت ثبوت کا حکم	۳۶	ثبوت نسب کی شرطیں
۳۲	○ ابن صلاح کی تقسیم	۳۶	مطلقہ کے بچوں کا حکم
۳۳	○ احناف کا نقطہ نظر	۳۷	○ نکاح فاسد میں ثبوت نسب
۳۳	○ توثیقی الفاظ میں مراتب و درجات	۳۷	○ دہلی بالمشہد میں ثبوت نسب
۳۳	شتر	۳۷	○ باندی کے بچہ کا ثبوت نسب
۳۳	○ درخت کی بیج میں پھل داخل نہ ہوگا	۳۷	○ نسب ثابت کرنے کے طریقے
۳۳	○ باغات اور پھلوں کی خرید و فروخت	۳۸	○ نسب کی نفی
۳۳	○ پھلوں کی خرید و فروخت کی صورتیں	۳۸	○ بچہ کا تئیں
۳۵	○ بدو صلاح سے مراد	۳۹	مختصین
۳۵	○ پہلی صورت	۳۹	○ گاڑھے موزوں پر مسج کی اجازت
۳۵	○ دوسری صورت	۳۹	○ نائیلون کے موزے کا حکم
۳۶	○ تیسری صورت	۳۹	شہری (تھن)
۳۹	○ چوتھی صورت	۳۹	○ پستان اعضاء ستر میں ہے
۵۰	○ جو شرطیں مروج ہو جائیں	۴۰	○ پستان کی دیت
۵۲	○ پھلوں کی بیج میں مروج استثناء	۴۰	شرید (خاص قسم کا کھانا)
۵۳	○ نزاع کے اندیشہ کی وجہ سے کب عقد فاسد ہوگا؟	۴۰	شعبان (اڑدہا)
۵۳	○ خلاصہ بحث	۴۰	چڑا اور تیل کا حکم
۵۳	○ پھلوں میں حق شفعہ	۴۱	شعلب (لومڑی)
۵۳	○ پھلوں کی چوری	۴۱	جھوٹا حلال ہے یا حرام؟
۵۳	○ راہ گیر کا درخت کے پھل کھانا		

۸۲	○ میراث	۷۳	جائزہ (آفت سادی)
۸۳	جدال (جھگڑا)	۷۴	عشر کا ایک مسئلہ
۸۳	آداب سوچ	۷۴	جائز (اصول فقہ کی ایک اصطلاح)
۸۳	جداء (جس جانور کا تھن کٹا ہوا ہو)	۷۴	جائفہ (خاص قسم کا زخم)
۸۳	جدعاء (ناک کٹا جانور)	۷۵	اس زخم کی دیت
۸۳	ایسے جانور کی قربانی	۷۵	جب (عضوتناسل کا کٹا ہونا)
۸۳	جدہ (وادی، تانی)	۷۵	عضوتناسل کئے ہونے کی وجہ سے تفریق
۸۳	○ میراث کے احکام	۷۵	جبار (ضائع ہو جانا)
۸۳	جدام (کوڑھ)	۷۶	جانور سے پہنچنے والے نقصان کا حکم
۸۵	○ جدام کی وجہ سے فسخ نکاح	۷۶	خبر (کمی کی تلائی)
۸۵	○ جدام کے شرعی احکام	۷۶	عبادات میں تلائی کی مختلف صورتیں
۸۶	○ متعارض روایتوں میں تطبیق	۷۷	ضین (نیر)
۸۶	جدع (جوان)	۷۷	○ بنیر کا حکم
۸۷	قربانی کی عمر	۷۷	جہنہ (پیشانی)
۸۷	○ چراغت (آپریشن)	۷۷	وضو، مجردہ اور تیمم میں پیشانی کا حکم
۸۷	جراد (نڈی)	۷۷	جہیرہ (ہڈی)
۸۷	نڈی کی حلت	۷۸	○ مسح کی مشروعیت
۸۸	○ جرح (علم حدیث کی ایک اصطلاح)	۷۸	○ پٹی پر مسح جائز ہونے کی شرطیں
۸۸	○ الفاظ جرح کے درجات	۸۰	○ پٹی کے کتنے حصہ پر مسح ضروری ہے؟
۸۹	○ کیا جرح مبہم کا اعتبار ہے؟	۸۰	○ غسل اور پٹی پر مسح
۸۹	○ جس راوی پر جرح و تعدیل دونوں ہو	۸۰	○ نواقض مسح
۹۰	جرم	۸۱	○ موزوں پر مسح اور پٹی پر مسح میں فرق
۹۰	○ اسلام کا تصور جرم	۸۱	○ جحیفہ (ایک مقام کا نام)
۹۱	○ اسلام کا تصور سزا	۸۱	اہل شام کے لئے میقات
۹۱	○ اسلام میں سزا کے مقاصد	۸۲	جد (دادا)
۹۲	○ اسلام کے قانون جرم و سزا کی چند خصوصیات	۸۲	○ ولایت

۱۰۵	جلب	۹۲	مساوات
۱۰۵	بچ میں	۹۳	جرم کی مقدار کی رعایت
۱۰۶	○ زکوٰۃ میں	۹۳	شب کا فائدہ
۱۰۶	○ کھیل میں	۹۳	انسانی پہلو کی رعایت
۱۰۶	جلباب (نقاب)	۹۵	○ جرائم اور سزاؤں کی قسمیں
۱۰۷	چہرہ کا پردہ	۹۵	○ احدود و قصاص اور تعزیر میں فرق
۱۰۷	جلد (کوزے لگانا)	۹۶	○ تحقیق جرم کے لئے طریق کار
۱۰۷	○ جسمانی سزاؤں کی مصلحت	۹۷	جرموق (موزے کے اوپر غلاف)
۱۰۸	○ کوڑوں کی سزا کے اصول	۹۷	جرموق پر مسح
۱۰۹	جلسہ (بیٹھک)	۹۷	جرموق پر مسح کے لئے شرطیں
۱۰۹	○ دو جہدوں کے درمیان	۹۷	جریت (ایک خاص قسم کی بام مچلی)
۱۰۹	○ جلسہ میں دُعاء	۹۸	جِزَاء
۱۱۰	○ جلسہ استراحت	۹۸	○ مماثلت معنوی مطلوب ہے یا صوری؟
۱۱۰	○ نشست کی کیفیت	۹۹	○ جزاء کے متفرق احکام
۱۱۱	چار و حمرات	۹۹	جُزَاف (اندازہ سے خرید و فروخت)
۱۱۱	ری جمار کے احکام	۱۰۰	جزیہ
۱۱۲	جماع (اہم ہستی)	۱۰۰	جزیہ پر اعتراض
۱۱۲	○ آداب	۱۰۱	جزیہ کے فقہی و اجتماعی احکام
۱۱۳	○ خاص ہدایات	۱۰۲	جزیرۃ العرب
۱۱۳	○ عزل	۱۰۲	جزیرۃ العرب اور مشرکین اجتماعی احکام
۱۱۳	○ کیفیت و بیت	۱۰۳	جھال (گم شدہ شخص کو پہنچانے کی اجرت)
۱۱۵	○ جماع میں عورت کا حق	۱۰۳	جھیل
۱۱۵	○ جماع سے متعلق احکام	۱۰۳	○ جہاد میں اجرت
۱۱۶	جماعت	۱۰۴	○ فقہاء مالکیہ کی ایک خصوصی اصطلاح
۱۱۶	○ جماعت کی اہمیت	۱۰۵	جلالہ (غلاعت خور جانور)
۱۱۷	جماعت کا حکم	۱۰۵	ایسے جانور کا حکم

۱۳۴	○ جن
۱۳۴	○ احکام شرعیہ کے مخاطب ہیں
۱۳۴	○ جنوں میں نبوت
۱۳۵	○ جنوں سے نکاح
۱۳۵	○ جنوں کے ساتھ نماز
۱۳۶	○ جنوں کے چند خاص احکام
۱۳۶	○ جماعت
۱۳۷	○ انزال کی وجہ سے غسل کا وجوب
۱۳۸	○ جماع کی وجہ سے غسل کا وجوب
۱۳۸	○ ٹسٹ ٹیوب کی صورت میں غسل کا وجوب
۱۳۹	○ فقہاء کا اختلاف
۱۳۹	○ جنابت سے متعلق احکام
۱۳۹	○ نماز
۱۳۹	○ طواف
۱۴۰	○ مس قرآن
۱۴۰	○ تلاوت
۱۴۰	○ مسجد میں داخل ہونا
۱۴۰	○ جماع کے بعد وضو
۱۴۱	○ جنازہ
۱۴۱	○ غسل
۱۴۲	○ جنازہ اٹھانے کے آداب
۱۴۳	○ نماز جنازہ
۱۴۳	○ غائبانہ نماز جنازہ
۱۴۵	○ نماز جنازہ کے ارکان
۱۴۵	○ نماز جنازہ کا طریقہ
۱۴۶	○ جنایت
۱۴۶	○ احرام میں جنایت

۱۱۷	○ نفل نماز کی جماعت
۱۱۸	○ جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب
۱۱۸	○ جماعت شروع ہونے کے بعد سنت
۱۱۹	○ جماعت ثانیہ کا مسئلہ
۱۲۰	○ خواتین کی جماعت
۱۲۰	○ نماز کے بعد جماعت میں شرکت
۱۲۱	○ جمعہ
۱۲۱	○ وجہ تسمیہ
۱۲۲	○ تلفظ
۱۲۲	○ جمعہ کی فرضیت
۱۲۲	○ یوم جمعہ کی فضیلت
۱۲۳	○ وقت
۱۲۳	○ دوسری شرطیں
۱۲۳	○ اذان عام
۱۲۴	○ جماعت
۱۲۴	○ امام المسلمین کی شرط
۱۲۵	○ دیہات میں نماز جمعہ کا مسئلہ
۱۲۶	○ مصرعے مراد
۱۲۷	○ جمعہ کی اذان غائی
۱۲۸	○ جمعہ کے دن غسل
۱۲۹	○ جمعہ کے دن سفر
۱۳۰	○ مقبولیت کی گھڑی
۱۳۱	○ ایک شہر میں ایک سے زیادہ جمعہ
۱۳۲	○ جمعہ سے پہلے اور بعد کی سنتیں
۱۳۲	○ جمعہ سے متعلق چند ضروری مسائل
۱۳۳	○ یوم جمعہ کی چند خصوصیات

۱۶۲	○ قانون جنگ کی تہذیب	۱۴۸	نقوۃ جنایات
۱۶۳	○ جہادِ اقدامی و دفاعی	۱۵۱	○ زخم اور اس کی دیت
۱۶۳	○ جہاد کے چند فقہی احکام	۱۵۱	○ جنایت کی بعض صورتیں اور ”شجاج“
۱۶۳	جہاد کا حکم	۱۵۲	جراح (زخم لگانا)
۱۶۳	دارالحرب کا مال	۱۵۲	○ جانور کے ذریعہ نقصان
۱۶۴	جن کی اجازت ضروری ہے	۱۵۳	○ جانور پر تعدی
۱۶۴	پسپائی اختیار کرنا	۱۵۳	○ آتش زنی کا نقصان
۱۶۴	امیر کے تحت	۱۵۳	○ نقصان پہنچانے کی ایک خاص صورت ”سعایہ“
۱۶۴	جنگ سے پہلے دعوت	۱۵۴	جنس (اصول فقہ کی ایک خاص اصطلاح)
۱۶۴	جن کا قتل جائز نہیں	۱۵۵	احکام فقہ میں جنس کا مفہوم
۱۶۵	جہر	۱۵۵	جنون (پاگل پن)
۱۶۵	○ جہر کی حد اور جہری نمازیں	۱۵۵	○ عبادات و معاملات
۱۶۵	جہل (تاواقیف)	۱۵۵	○ جو امور معتبر ہیں
۱۶۶	○ احناف کے نزدیک جہل کے احکام	۱۵۶	○ دین و عقیدہ
۱۶۶	○ جہل باطل	۱۵۶	○ جنون کی قسمیں
۱۶۷	○ موقع اجتہاد میں جہل	۱۵۷	○ جنون کے سبب تفریق
۱۶۷	○ دارالحرب میں جہل	۱۵۷	○ جنون کے متعلق فقہ شافعی کے احکام
۱۶۷	○ جہل کی چوتھی قسم	۱۵۸	جنین (ذریعہ حمل بچہ)
۱۶۷	○ جہل کے متعلق ایک اصول	۱۵۹	○ ثبوت و نسب
۱۶۸	○ شوافع کے نزدیک جہل کے احکام	۱۵۹	○ وراثت
۱۶۸	○ پہلی صورت	۱۵۹	○ وصیت و وقف
۱۶۸	○ دوسری صورت	۱۶۰	○ اسقاط
۱۶۸	○ تیسری صورت	۱۶۰	○ غسل و نماز
۱۶۸	○ چوتھی صورت	۱۶۰	جوڑب (غیر جہری موزے)
۱۶۹	○ جہل کے معتبر ہونے کے لئے دو بنیادی اصول	۱۶۱	ایسے موزے پر مسح
۱۷۱	حاجت	۱۶۱	جہاد
۱۷۱	○ اصول فقہ کی اصطلاح میں	۱۶۱	○ جہاد کا اسلامی تصور

۱۸۴	○ دو طبقوں کا استثناء	۱۷۱	○ صلوٰۃ حاجت
۱۸۵	جن کو عورت کی حاجت نہ ہو	۱۷۲	○ حاجاتِ اصلیہ
۱۸۵	کم عمر بچے	۱۷۳	○ حاجاتِ اصلیہ کے استثناء کی دلیل
۱۸۵	حجاست (بچنے لگانا)	۱۷۳	حارصہ (زخم کی ایک خاص صورت)
۱۸۶	○ روزہ کی حالت میں	۱۷۴	حارصہ کا تاوان
۱۸۶	○ حالتِ احرام میں	۱۷۴	حائقن (پیشاب روکنے والا)
۱۸۶	حجب (میراث کی اصطلاح)	۱۷۴	ایسے شخص کی نماز
۱۸۷	○ حجبِ مختصان	۱۷۴	حاکم
۱۸۷	○ حجبِ حرمان	۱۷۵	احکامِ شرعیہ میں عقل کا مقام
۱۸۸	○ حجبِ حرمان کے قاعدے	۱۷۵	خصس
۱۸۸	○ یتیم ہونے کی میراث کا مسئلہ	۱۷۶	○ قید کرنے کی مشروعیت
۱۸۹	حج	۱۷۶	○ کن بنیادوں پر قید کیا جائے گا؟
۱۸۹	○ حج کی فرضیت	۱۷۷	○ ذین کی وجہ سے قید
۱۹۰	○ حج کی حکمت و مصلحت	۱۷۸	○ مجبوس (قیدی) کے احکام
۱۹۱	○ اوقاتِ حج	۱۷۹	حجاب (پردہ)
۱۹۲	○ میقات	۱۷۹	حجاب سے مراد
۱۹۲	○ اقسامِ حج	۱۷۹	○ اجنبی سے پردہ کا ثبوت
۱۹۳	○ قرآن	۱۸۰	○ کیا چہرہ حکمِ حجاب میں داخل ہے؟
۱۹۳	○ تمتع	۱۸۱	○ مشتمین کے دلائل
۱۹۴	○ کون سا حج افضل ہے؟	۱۸۲	○ احناف کے دلائل
۱۹۵	○ شرائطِ وجوب	۱۸۳	○ موجودہ حالات کا تقاضا
۱۹۶	○ ارکانِ حج	۱۸۳	○ حجاب کے درجات
۱۹۷	○ طوافِ زیارت	۱۸۴	اجنبیوں سے پردہ
۱۹۸	○ واجباتِ حج	۱۸۴	غیر محرم رشتہ داروں سے پردہ
۱۹۸	○ سعی	۱۸۴	محرم رشتہ داروں سے پردہ
۱۹۸	○ وقفہِ حردلفہ	۱۸۴	شوہر کا حکم
۱۹۹	○ ری جمار		

۲۱۳	○ قئے سے نقض وضوء کے احکام	۱۹۹	○ حلق وقصر
۲۱۳	○ حدیث حکمی	۱۹۹	○ طواف مصدر
۲۱۴	○ نیند کے متعلق فقہاء کی رائیں	۲۰۰	○ حج کی سنتیں
۲۱۵	○ نیند کے متعلق ضروری احکام	۲۰۰	○ طواف قدوم
۲۱۵	○ جنون وبے ہوشی اور نشہ	۲۰۱	○ رمل
۲۱۵	○ نماز میں قہقہہ	۲۰۱	○ آداب حج
۲۱۵	○ تبسم، خنک اور قہقہہ کا فرق	۲۰۱	○ حج صحیح ہونے کی شرطیں
۲۱۶	○ مباشرت و فاحشہ	۲۰۱	○ احرام
۲۱۶	○ عورتوں کو چھونا	۲۰۲	○ منوعات حج
۲۱۷	○ شرمگاہ کا مساس	۲۰۲	○ حج کی مجموعی کیفیت
۲۱۸	○ بعض فقہاء کے نزدیک نقض وضوء کے مزید اسباب	۲۰۳	○ حج بدل کے احکام
۲۱۸	○ آگ میں پکی ہوئی چیز کا استعمال	۲۰۴	○ میت کی طرف سے حج
۲۱۸	○ وضو ٹوٹنے کا شک ہو	۲۰۵	○ حج میں خواتین کے احکام
۲۱۸	○ حالت حدیث کے احکام	۲۰۵	○ اگر حج فوت ہو جائے؟
۲۱۹	○ حدود	۲۰۵	○ خینجر
۲۱۹	○ حد کی تعریف	۲۰۶	○ حجر کے مقاصد اور اسباب
۲۲۰	○ حدود کے مشترک احکام	۲۰۶	○ سفیہ
۲۲۰	○ حقوق اللہ اور حقوق الناس میں فرق	۲۰۸	○ مجور کے تصرفات
۲۲۱	○ حدود میں تداعل	۲۰۸	○ سفیہ کب مجبور ہوگا؟
۲۲۲	○ مجرم کی توبہ	۲۰۹	○ رشد اور سفاہت میں فرق
۲۲۲	○ حدود کو نافذ کرے؟	۲۱۰	○ حجر اسود
۲۲۲	○ محدود کا حکم	۲۱۰	○ حدیث (وضو یا غسل ٹوٹ جانا)
۲۲۳	○ محدود کی گواہی	۲۱۰	○ حقیقی و حکمی
۲۲۳	○ کیا حدود کفارہ ہیں؟	۲۱۱	○ سمیلین سے خروج نجاست
۲۲۳	○ حدود میں شریعت کی ایک خاص رعایت	۲۱۱	○ خون اور قئے کے متعلق فقہاء کی رائیں
۲۲۳	○ شبہات کی وجہ سے حدود کا معاف ہو جانا	۲۱۲	○ خون سے نقض وضوء کے احکام

۲۲۳	○ شرطیں
۲۲۵	○ رہزنی کے لئے مطلوبہ ثبوت
۲۲۵	○ مجرم سے متعلق شرطیں
۲۲۵	○ جس کے ساتھ جرم ہوا، اس سے متعلق شرطیں
۲۲۵	○ مال سے متعلق شرطیں
۲۲۵	○ مقام رہزنی سے متعلق شرطیں
۲۲۵	○ حرابہ (رہزنی) کی سزا
۲۲۶	○ حرابہ حقوق اللہ میں ہے
۲۲۶	○ کن صورتوں میں حرابہ کی سزا معاف ہو جاتی ہے؟
۲۲۷	حرام
۲۲۷	○ حرام کے لئے اسالیب
۲۲۸	○ حرام لذاتہ
۲۲۹	○ حرام لغيرہ
۲۲۹	حربی
۲۲۹	○ حربی، معصوم الدین نہیں
۲۵۰	○ حربی کا مال معصوم نہیں
۲۵۰	○ حربیوں سے اسلحہ کی فروخت
۲۵۰	○ حربی اور جرائم
۲۵۰	○ حربی کے لئے صدقہ جائز نہیں
۲۵۰	○ حربی کو اسلامی ملک میں کتنے دنوں قیام کی اجازت ہوگی؟
۲۵۰	حرم
۲۵۱	○ حرم میں اجزاء و قصاص
۲۵۱	○ حرم کے درخت
۲۵۲	○ حرم میں شکار
۲۵۲	○ جن جانوروں کا قتل جائز ہے؟
۲۵۲	○ حرم کا لفظ

۲۲۳	○ حدود، قصاص اور تعزیرات
۲۲۳	○ حدود اور قصاص کے احکام میں فرق
۲۲۳	○ قانون حدود کے فوائد
۲۲۳	○ مغرب کا بے جا اعتراض
۲۲۶	حدیث
۲۲۶	○ حدیث کی اہمیت
۲۲۷	○ حدیث کی حجیت
۲۲۹	○ تعلیم کتاب
۲۳۱	○ تعلیم حکمت
۲۳۱	○ احادیث بھی وحی ہیں
۲۳۲	○ حدیث اور کتاب اللہ
۲۳۳	○ حجیت حدیث — حدیث کی روشنی میں
۲۳۳	○ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم
۲۳۳	○ اجماع امت
۲۳۵	○ اقسام و اصطلاحات حدیث و کتب حدیث
۲۳۵	○ حدیث، اصطلاح محدثین میں
۲۳۶	○ احادیث کی تقسیم، بلحاظ صحت و قبولیت
۲۳۷	○ اقسام حدیث باعتبار تعارض
۲۳۷	○ انقطاع سند کی وجہ سے ضعیف روایات
۲۳۸	○ وجوہ طعن
۲۳۸	○ ضعیف احادیث کی قسمیں
۲۳۹	○ اقسام حدیث بلحاظ نسبت
۲۴۰	○ علم حدیث کی متفرق اصطلاحات
۲۴۰	○ کتب حدیث کی قسمیں
۲۴۱	○ اقسام حدیث باعتبار تعداد روایات
۲۴۲	حرابہ (رہزنی)
۲۴۲	○ تعریف

۲۶۷	اصطلاحی تعریف
۲۶۹	○ حق کی تقسیم
۲۶۹	○ صاحب حق کے اعتبار سے حق کی قسمیں
۲۶۹	○ قابل اسقاط اور ناقابل اسقاط حقوق
۲۷۰	○ کن حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے؟
۲۷۱	○ مالی اور غیر مالی حقوق
۲۷۱	○ حقوق مجردہ اور غیر مجردہ
۲۷۲	○ حق شخص اور حق عینی
۲۷۲	○ حق عینی اور حق شخص کے احکام میں فرق
۲۷۳	○ حق عینی کے عمومی احکام
۲۷۴	○ حق عینی اور حق انتفاع میں فرق
۲۷۵	○ حقوق ارتفاق کے عمومی احکام
۲۷۶	○ حقوق ارتفاق
۲۷۶	○ حق شرب
۲۷۷	○ حق مجری
۲۷۷	○ حق سیل
۲۷۸	○ حق مرور
۲۷۸	○ حق تغلی
۲۷۹	○ حق جوار
۲۷۹	○ حقوق کی خرید و فروخت کی مروجہ صورتیں
۲۷۹	○ ۱- حق تالیف و ایجاد حق طباعت
۲۸۳	○ ۲- رجسٹرڈ ناموں اور نشانات کی بیع
۲۸۴	○ ۳- فضا کی بیع
۲۸۴	○ غلامہ بحث
۲۸۴	○ (پچھے کی راہ سے دوا کا ایصال)
۲۸۴	○ ضروری احکام

۲۵۳	○ کیا مدینہ حرم ہے؟
۲۵۳	○ (ریثم)
۲۵۴	○ ریثم کی کتنی مقدار مردوں کے لئے جائز ہے؟
۲۵۴	○ دوسرے فقہاء کی رائیں
۲۵۴	○ لباس کے علاوہ میں ریثم
۲۵۵	○ (کنوین کی منڈیر)
۲۵۵	○ احناف کا نقطہ نظر
۲۵۶	○ دوسرے فقہاء کا مسلک
۲۵۶	○ (حسبہ)
۲۵۶	○ حکمہ قضاء اور احتساب
۲۵۷	○ حکمہ دفع مظالم اور احتساب
۲۵۷	○ امر بالمعروف
۲۵۸	○ نہی عن المنکر
۲۵۹	○ جن امور میں گواہی کے لئے دعویٰ ضروری نہیں
۲۵۹	○ (سپاری)
۲۶۰	○ عضو تامل کے دخول سے متعلق احکام
۲۶۲	○ اگر حشفہ کٹا ہوا ہو؟
۲۶۲	○ قصاص و دیات
۲۶۲	○ (پردوش)
۲۶۳	○ پردوش کے حقدار
۲۶۴	○ حق پردوش کے لئے شرطیں
۲۶۵	○ حق پردوش کی مدت
۲۶۶	○ پردوش کس جگہ کی جائے؟
۲۶۶	○ چند ضروری احکام
۲۶۷	○ (حق)
۲۶۷	○ لغوی معنی

۲۹۰	○ اسلام کے نظام قانون کی روح	۲۸۳	حقر سے علاج
۲۹۱	حکومت (مشورہ سے مالی تاوان کی تعیین)	۲۸۵	حقر سے روزہ کا فاسد ہو جانا
۲۹۱	حلف	۲۸۵	حقیقت (اصول فقہ کی ایک اصطلاح)
۲۹۲	○ اسم باری تعالیٰ سے قسم	۲۸۵	حقیقت کی قسمیں
۲۹۲	○ صفات باری سے قسم	۲۸۵	حقیقت لغوی
۲۹۲	○ قسم کی ایک خاص صورت	۲۸۵	حقیقت عربی
۲۹۳	○ حلف میں "انشاء اللہ"	۲۸۵	حقیقت اصطلاحی
۲۹۳	○ چند فقہی قواعد	۲۸۵	حقیقت شرعی
۲۹۳	قسم کی بنیاد الفاظ پر ہے	۲۸۵	ر حقیقت کے احکام
۲۹۳	کس کی نیت معتبر ہے؟	۲۸۶	ر معنی حقیقی کو چھوڑنے کے قرائن
۲۹۳	عام میں خاص کی نیت دیائے معتبر ہے	۲۸۶	استعمال اور عادت
۲۹۳	حلی (زیور)	۲۸۶	خود کلام کا تقاضا
۲۹۳	○ زیورات میں زکوٰۃ	۲۸۶	سیاق و سباق
۲۹۵	حسبی (عوامی چراگاہ)	۲۸۶	مشکلم کی کیفیت
۲۹۶	کیا حضور ﷺ کے بعد جی کا حکم باقی ہے؟	۲۸۶	موقع و محل
۲۹۶	حمار (گدھا)	۲۸۷	○ حقیقت و مجاز کا اجتماع
۲۹۶	گدھے کے احکام	۲۸۷	حکم (اصول فقہ کی ایک اصطلاح)
۲۹۶	حماکم (کبوتر)	۲۸۷	حاکم
۲۹۶	کبوتر کے احکام	۲۸۷	محکوم فیہ
۲۹۶	حمل	۲۸۷	محکوم علیہ
۲۹۶	مدت حمل	۲۸۷	حکم کی تعریف
۲۹۸	○ حاملہ کے لئے افطار	۲۸۹	حکم تکلفی
۲۹۸	حشاء (مہندی)	۲۹۰	حکم وضعی
۲۹۸	مہندی لگانے کا حکم	۲۹۰	سبب
۲۹۸	مہندی کا خضاب	۲۹۰	شرط
۲۹۸	حش (قسم ٹوٹ جانا)	۲۹۰	مانع

۳۰۸	○ جماع اور تلذذ	۲۹۹	○ وحش کے لئے ارادہ ضروری نہیں
۳۰۹	○ اسلام کا اعتدال و توازن	۲۹۹	○ فضل یا ترک کا جزوی ارتکاب
۳۱۰	○ کچھ ہدایات نبوی ﷺ	۲۹۹	○ کفارہ
۳۱۰	حیلہ	۲۹۹	○ کفارہ کب ادا کیا جائے؟
۳۱۰	○ لغوی و اصطلاحی معنی	۳۰۰	○ متعدد اسام خداوندی کے ذریعہ قسم
۳۱۰	○ حیلہ کا ثبوت	۳۰۰	حوالہ
۳۱۲	○ احناف پر ناروا تنقید	۳۰۰	○ حوالہ کی تعریف
۳۱۳	○ احناف کا طرز عمل	۳۰۰	○ حوالہ کا ثبوت
۳۱۳	○ ابن قیم کی تنقیدات پر ایک نظر!	۳۰۰	○ ارکان و شرائط
۳۱۴	حیوان	۳۰۱	○ ضروری احکام
۳۱۵	○ لحمی غذا - انسانی فطرت کا تقاضا	۳۰۲	○ حوالہ کب ختم ہو جاتا ہے؟
۳۱۵	○ جانوروں کے ساتھ حسن سلوک	۳۰۲	○ کب مقروض سے رجوع کرے گا؟
۳۱۶	○ چارہ کا انتظام	۳۰۲	○ رجوع کرنے سے متعلق شرطیں
۳۱۷	○ کام لینے میں اعتدال	۳۰۳	○ کس مال سے ذین وصول کیا جائے گا؟
۳۱۷	○ حلال اور حرام جانور	۳۰۳	حیات
۳۱۸	○ جانور کی خرید و فروخت	۳۰۳	○ حیات سے متعلق احکام
۳۱۹	○ دو مختلف جنس کے جانوروں کا اختلاط	۳۰۳	○ جنین میں حیات کا آغاز
۳۱۹	○ ان جانوروں کی حلت و حرمت اور قربانی	۳۰۴	حیض
۳۲۱	خاتم (انگوٹھی)	۳۰۴	○ کم سے کم عمر
۳۲۱	○ خاتم مبارک	۳۰۴	○ حیض کی مدت
۳۲۱	○ خاتم مبارک کی گمشدگی	۳۰۵	○ حیض و نفاس کے مشترک احکام
۳۲۲	○ خواتین کا انگوٹھی پہننا	۳۰۵	○ نماز و روزہ
۳۲۲	○ انگوٹھی پہننے کا حکم اور اس کا وزن	۳۰۶	○ مسجد میں توقف اور اس سے مرور
۳۲۲	○ کس چیز کی انگوٹھی ہو؟	۳۰۶	○ طواف
۳۲۳	○ نگینہ کیسا ہو؟	۳۰۷	○ تلاوت قرآن
۳۲۳	○ کس ہاتھ اور انگلی میں پہنی جائے؟	۳۰۷	○ قرآن مجید چھوٹا اور اٹھانا

۳۳۰

نِجَان

۳۳۰

خفہ میں مصلحت اور اہمیت

۳۳۰

انبیاء کرام اور خفہ

۳۳۱

○ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خفہ

۳۳۱

○ خفہ کا طریقہ اور عمر

۳۳۲

○ خفہ کا حکم

۳۳۲

عورتوں کا خفہ

۳۳۲

○ دعوت خفہ

۳۳۳

○ غیر مخنون کے احکام

۳۳۳

غیر مخنون کا ذبیحہ

۳۳۳

خُرَاج (ایک زرعی ٹیکس)

۳۳۳

لغوی و اصطلاحی معنی

۳۳۳

خراج کی ابتداء

۳۳۳

کیا خراج غیر مسلم کے ساتھ ظلم ہے؟

۳۳۳

○ خراجی زمینیں

۳۳۳

○ خراج کی دو قسمیں

۳۳۳

خراج متعاسرہ

۳۳۳

خراج وظیفہ

۳۳۵

○ خراج کا مصرف

۳۳۵

خُذْف

۳۳۵

لغوی معنی

۳۳۵

کسی پر نگرانی پھیلنے کی ممانعت

۳۳۵

خُرُص (اندازہ و تخمین)

۳۳۵

اندازہ سے بٹائی

۳۳۶

○ زکوٰۃ میں اندازہ و تخمین

۳۳۶

خُرَقَاء (جس جانور کے کان میں سوراخ ہو)

۳۳۳

گنبد کس طرف رکھا جائے؟

۳۳۳

اگر انگوٹھی پر اسم الہی کا نقش ہو اور بیت الخلاء جائے؟

۳۳۳

خَادِم

۳۳۳

آزاد شخص سے خدمت لینا

۳۳۳

خادم کے ساتھ حسن سلوک

۳۳۳

خاص

۳۳۳

لغوی و اصطلاحی معنی

۳۳۳

○ خاص کی قسمیں

۳۳۵

○ خاص کا حکم

۳۳۶

خاطر

۳۳۶

قصد و ارادہ کے مختلف درجات اور خاطر سے مراد

۳۳۶

ثواب و عذاب میں کس وجہ کا ارادہ معتبر ہے؟

۳۳۶

خال، خالہ (ماموں اور خالہ)

۳۳۶

نفقہ و میراث کے احکام

۳۳۷

خَیْر

۳۳۷

خیر کا معتبر ہونا

۳۳۷

○ معاملات

۳۳۸

○ دیانات

۳۳۸

مستور الحال شخص کی خبر

۳۳۹

○ جب شہادت ضروری ہے

۳۳۹

○ خبر اور شہادت میں فرق

۳۳۹

خُیْر (روٹی)

۳۳۹

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا روٹی تناول فرمانا

۳۳۰

روٹی کا بحیثیت رزق احترام

۳۳۰

بعض نامعتبر روایتیں

۳۳۰

آنا شراب میں گوندھنا

۳۳۳	خطائے بعض احکام کا معاف ہو جانا	۳۳۶	ایسے جانور کی قربانی
۳۳۳	مختلف ابواب فقہ میں خطا کا اثر	۳۳۷	خُور (ایک خاص کپڑا)
۳۳۳	○ نماز میں	۳۳۷	مردوں کے لئے بھی جائز
۳۳۳	○ روزہ میں	۳۳۷	خُوف (گھبراہٹ)
۳۳۳	○ زکوٰۃ میں	۳۳۷	لغوی معنی
۳۳۳	○ حج میں	۳۳۷	کسوف اور خسوف
۳۳۳	○ طلاق میں	۳۳۷	نماز خسوف کی حکمت
۳۳۳	○ معاملات میں	۳۳۸	خُشوع
۳۳۳	○ نیت میں	۳۳۸	خُشوع سے مراد
۳۳۳	○ حقوق الناس میں	۳۳۸	نماز میں خُشوع کا حکم
۳۳۵	خُطْبہ	۳۳۸	خُصی (آختہ)
۳۳۵	امر بالمعروف ایک اہم ذریعہ	۳۳۸	خُصی سے مراد
۳۳۵	○ خطبہ جمعہ کا وقت	۳۳۸	خُصی کے احکام
۳۳۶	○ مقدار	۳۳۸	○ خُصی شوہر سے تفریق کا حق
۳۳۷	○ مضامین	۳۳۹	○ آختہ کی قربانی
۳۳۷	○ واجبات	۳۳۹	خُضاب
۳۳۸	○ سنتیں	۳۳۹	لغوی معنی
۳۳۹	○ کمروہات	۳۳۹	○ خُضاب لگانے کا حکم
۳۳۹	○ خطبہ کے درمیان تحیۃ المسجد	۳۴۰	○ خُضاب کا رنگ
۳۳۹	○ سلام و کلام اور ذکر و تلاوت	۳۴۰	○ استعمال بہتر ہے یا ترک؟
۳۵۰	○ آداب	۳۴۱	○ معمول نبوی ﷺ
۳۵۱	○ خطبے کے لئے نکلنے کے بعد	۳۴۲	خُضرات (سبزی)
۳۵۱	○ اگر نماز کے درمیان خطبہ شروع ہو	۳۴۲	○ سبزیوں میں زکوٰۃ
۳۵۱	○ خطبہ عیدین	۳۴۲	خُطَا
۳۵۱	○ خطبہ کا وقت	۳۴۲	اصطلاح فقہ میں
۳۵۲	○ تکبیر تشریق سے آغاز	۳۴۲	خطا پر مواخذہ

۳۶۰	خل (سرکہ)
۳۶۰	حضور ﷺ کا سرکہ تناول فرمانا
۳۶۰	○ شراب کو سرکہ بنانا
۳۶۰	شراب کب سرکہ بن جاتی ہے؟
۳۶۱	شراب سے سرکہ بننے والے سیال برتن کا حکم
۳۶۱	خلال
۳۶۱	کھانے کے بعد خلال کرنا
۳۶۱	خلع
۳۶۱	لقوی اور اصطلاحی معنی
۳۶۲	○ ثبوت
۳۶۲	○ شریعت کی نظر میں!
۳۶۳	○ خلع کے الفاظ
۳۶۳	○ بدل خلع کی مقدار
۳۶۳	○ بدل خلع
۳۶۳	بچہ کے حق پرورش کے عوض خلع
۳۶۳	حق سکنی کے عوض خلع
۳۶۳	○ احکام اور نتائج
۳۶۳	طلاق ہے یا فسخ؟
۳۶۵	لفظ خلع اور حقوق سے براءت
۳۶۵	مترق احکام
۳۶۵	خلع میں قاضی اور حکم کے اختیارات
۳۶۶	نقہاء کے نقاط نظر
۳۶۶	○ احناف کے دلائل
۳۶۶	○ امام مالکؒ کے دلائل
۳۶۷	○ احادیث
۳۶۷	○ آثار صحابہ
۳۶۸	خلوت (یک جاتی و تنہائی)
۳۶۸	خلوت بحکم محبت

۳۵۲	مضامین خطبہ
۳۵۲	○ کسوف اور استسقاء میں
۳۵۲	نماز کسوف میں خطبہ کی حیثیت
۳۵۲	نماز استسقاء میں خطبہ اور فقہاء کے نقاط نظر
۳۵۳	○ خطبات حج
۳۵۳	○ خطبہ نکاح
۳۵۳	○ ختم قرآن مجید پر
۳۵۳	خطبہ (پیام نکاح)
۳۵۳	پیغام پر پیغام دینے کی ممانعت
۳۵۳	عدت کے درمیان پیغام
۳۵۳	○ مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت
۳۵۵	○ لڑکی کا پیام دینے والے کو دیکھنا
۳۵۵	مخطوبہ کو دیکھنے کے اصول و آداب
۳۵۵	غیر محسوس طریقہ پر دیکھنا
۳۵۶	نکاح سے پہلے غلطی
۳۵۶	کتنے حصہ دیکھ سکتا ہے؟
۳۵۶	موزن (موزہ)
۳۵۶	موزوں پر مسح کا ثبوت
۳۵۷	○ کس قسم کے موزے ہوں؟
۳۵۷	فوم اور ٹاکن کے موزے
۳۵۷	موزوں میں بہت پھٹن نہ ہو
۳۵۸	○ مسح کا طریقہ
۳۵۸	خفیہ کے مسلک کی تفصیل
۳۵۹	○ مسح کی مدت
۳۵۹	مدت کب سے شمار ہوگی؟
۳۵۹	○ مسح کے نواقض اور ضروری احکام
۳۶۰	○ حالت احرام میں موزے

۳۷۹	○ خلوت صحیح؟	۳۷۹	○ خلوت مشکل
۳۷۹	○ جب خلوت جماع کے حکم میں ہے؟	۳۷۹	○ احکام
۳۸۰	○ جب خلوت جماع کے حکم میں نہیں؟	۳۷۹	○ عقد اور غسل
۳۸۰	○ غیر محرم کے ساتھ تنہائی	۳۸۰	○ دوسرے احکام
۳۸۱	خلوق (زعفرانی عطر)	۳۸۰	○ صف کی ترتیب
۳۸۱	○ مردوں کے لئے زعفرانی عطر کی ممانعت	۳۸۱	○ کفن
۳۸۱	○ کپڑے اور جسم کا حکم	۳۸۱	○ احرام
۳۸۱	خلیط (ایک قسم کا مشروب)	۳۸۱	○ ریشم اور زیورات
۳۸۱	○ خلط مشروب	۳۸۱	○ غیر محرم کے ساتھ خلوت
۳۸۲	خمر (انگوری شراب)	۳۸۱	○ بلا محرم سفر
۳۸۲	○ شراب کی ممانعت اور اس پر وعید	۳۸۱	خضنبو (خور)
۳۸۳	○ خمر کی حقیقت	۳۸۱	○ چڑا اور جھوٹا
۳۸۳	○ خفیہ کا مسئلہ	۳۸۱	○ خرید و فروخت
۳۸۳	○ جمہور کا مسئلہ	۳۸۱	○ سور کے بال
۳۸۳	○ شراب کی سزا	۳۸۱	خوان (کھانے کا چوبلی میز)
۳۸۳	○ بھنگ وغیرہ کا نشہ	۳۸۱	○ خوان سے مراد
۳۸۳	○ سزا جاری کرنے کی کیفیت	۳۸۱	○ خوان پر کھانا کھانا
۳۸۵	○ شراب ساز سے رس فروخت کرنا	۳۸۱	خوف (صلاة خوف)
۳۸۵	○ مختلف احکام	۳۸۱	○ حضور ﷺ اور صلاۃ خوف
۳۸۵	خمار (دوپٹہ)	۳۸۱	○ نماز خوف کا طریقہ
۳۸۶	○ خمار کا شرعی حکم	۳۸۱	○ متفرق اور ضروری مسائل
۳۸۶	○ نماز میں	۳۸۱	خیار
۳۸۶	○ کفن میں خمار اور اس کی مقدار	۳۸۱	○ لغوی اور اصطلاحی معنی
۳۸۷	○ وضوہ میں خمار پر مسح	۳۸۱	○ خیار شرط
۳۸۷	خضنی	۳۸۲	○ متفرق ضروری احکام
۳۸۷	○ خضنی سے مراد	۳۸۲	○ فروخت کردہ سامان کی ملکیت

۳۹۵	اصطلاحی تعریف
۳۹۵	○ دارالاسلام اور دارالحرب
۳۹۵	امام ابوحنیفہ کی رائے
۳۹۵	صاحبین کا نقطہ نظر
۳۹۵	راج قول
۳۹۶	امام ابوحنیفہ کی رائے راجح ہے
۳۹۷	○ دارالعہد یا دارالمواعدہ سے مراد
۳۹۷	کفر اور حرب میں فرق
۳۹۷	○ عہد نبوی کے نظام ہائے مملکت
۳۹۸	○ دارالامن
۳۹۸	دار کی تین قسمیں
۳۹۹	○ موجودہ دور کے غیر مسلم اکثریتی ممالک
۳۹۹	دارالاسلام کے احکام
۳۹۹	دارالحرب کے احکام
۴۰۰	ہجرت کن لوگوں پر واجب ہے؟
۴۰۱	دارالحرب میں سود
۴۰۲	دارالحرب کے احکام کے سلسلے میں بنیادی اصول
۴۰۳	○ دارالامن کے احکام
۴۰۴	○ موجودہ دور کے غیر مسلم ممالک
۴۰۵	دامعہ، دایمہ، دامغہ
۴۰۵	تعریفات
۴۰۵	دباغت
۴۰۵	دباغت کے معنی
۴۰۵	○ دباغت کے ذریعہ پاکی
۴۰۵	ہاتھی کا چمڑا
۴۰۶	○ دوسرا نقطہ نظر
۴۰۶	○ فریقین کے دلائل
۴۰۷	○ دباغت کے ذرائع
۴۰۷	دباغت کی دو صورتیں

۳۸۳	○ کن معاملات میں خیاب شرط ہے؟
۳۸۴	○ خیاب تعین اور اس کے احکام
۳۸۴	○ خیاب رویت
۳۸۵	○ متفرق اور ضروری احکام
۳۸۵	سامان کا نمونہ دیکھنا
۳۸۶	ٹاپیہ کی خرید و فروخت
۳۸۶	○ تجارت میں عیب پوشی کی ممانعت
۳۸۷	○ عیب سے مراد
۳۸۷	○ خیاب عیب کے لئے شرطیں
۳۸۸	○ خیاب عیب کے حق کا استعمال کس طرح کیا جائے؟
۳۸۸	○ مدت
۳۸۸	○ جن صورتوں میں عیب دار سامان واپس نہیں کیا جاسکتا!
۳۸۹	○ خیاب عیب کا حکم
۳۸۹	○ خیاب نقد
۳۹۰	○ خیاب مجلس
۳۹۰	○ خیاب کی اور قسمیں
۳۹۰	خیانت
۳۹۱	خیل (گھوڑا)
۳۹۱	گھوڑے کی پرورش
۳۹۱	○ گھوڑ دوڑ
۳۹۱	○ گھوڑے کا گوشت
۳۹۲	○ گھوڑے کی زکوٰۃ
۳۹۳	○ مال غنیمت میں گھوڑے کا حصہ
۳۹۳	○ گدھے سے اختلاف
۳۹۴	○ جھوٹا اور دودھ
۳۹۵	دار
۳۹۵	نفوی معنی

۴۱۴	فقہاء کا نقطہ نظر
۴۱۴	حنفیہ کا نقطہ نظر
۴۱۴	○ اجتماعی دعاء
۴۱۵	مولانا بنوری کا چشم کشا بیان
۴۱۵	دعوت
۴۱۵	اسلام کا اہم ترین فریضہ
۴۱۶	جہاد سے پہلے دعوت
۴۱۶	کھانے کی دعوت
۴۱۷	○ مسلمان کی دعوت
۴۱۷	○ جس دعوت میں منکر ہو
۴۱۹	○ غیر مسلموں کی دعوت
۴۱۹	○ مسلمان کی دعوت کے متعلق ضروری ہدایت
۴۲۰	دعویٰ
۴۲۰	لغوی معنی
۴۲۰	اصطلاحی معنی
۴۲۰	مختلف تعریفیں
۴۲۰	دعویٰ کا رکن
۴۲۰	○ دعویٰ صحیح ہونے کی شرطیں
۴۲۱	غائب شخص کے خلاف دعویٰ
۴۲۲	○ مدعی اور مدعی علیہ کا تعین
۴۲۳	مدعی اور مدعی علیہ کی شناخت کے سلسلے میں مختلف اقوال
۴۲۳	راج قول
۴۲۳	○ دعویٰ صحیحہ اور دعویٰ فاسدہ
۴۲۳	○ دعویٰ کا حکم
۴۲۳	مدعی علیہ کا خاموشی اختیار کرنا
۴۲۵	○ دعویٰ کی سات قسمیں
۴۲۵	وف
۴۲۶	وف بجانے کا حکم

۴۰۷	شوافع کا نقطہ نظر
۴۰۷	○ فی زمانہ تاجران چرم کی دشواری کا حل
۴۰۸	دجاجہ
۴۰۸	مرغی کا حکم
۴۰۸	نجاست خور مرغی کا حکم
۴۰۸	دُخان
۴۰۸	تمباکو نوشی
۴۰۸	تمباکو نوشی کے حکم میں اہل علم کا اختلاف
۴۰۸	محرمین کے دلائل
۴۰۸	قائلین اباحت کے دلائل
۴۰۹	○ روزہ میں تمباکو نوشی
۴۰۹	کفارہ واجب ہونے کا مسئلہ
۴۰۹	درہم، دینار
۴۰۹	مقدار و معیار کی تعیین میں درہم و دینار کی اہمیت
۴۰۹	درہم کی مقدار
۴۱۰	درہم و دینار کا وزن فاروقی
۴۱۰	موجودہ اوزان میں درہم و دینار کی مقدار
۴۱۰	دُعَاء
۴۱۰	لغوی اور شرعی معنی
۴۱۰	اسلام میں دُعَاء کا تصور
۴۱۱	○ دُعَاء کے آداب
۴۱۱	○ نماز میں دُعَاء
۴۱۱	قراءت کے درمیان دُعَاء
۴۱۲	○ سجدہ میں دُعَاء
۴۱۲	○ دو سجدوں کے درمیان دُعَاء
۴۱۳	○ نماز میں غیر عربی زبان میں دُعَاء
۴۱۳	○ نماز کے بعد دُعَاء

دفاع

- ۴۲۶ دفاع ایک فطری حق
۴۲۶ مقلوبوں کی مدافعت
۴۲۶ مدافعت کے شرعی اصول
۴۲۷ بقدر ضرورت طاقت کا استعمال
۴۲۷ مدافعت کا حکم
۴۲۷ جان و مال کی مدافعت
۴۲۸ عزت و آبرو کی مدافعت
۴۲۹ کیا مدافعت کنندہ پر ضمان ہے؟
۴۲۹ مدافعت میں پاگل اور بچہ کا قتل
۴۲۹ جانور کا قتل
۴۲۹ متفرق احکام
۴۲۹ دانت کاٹنے والے کا دانت ٹوٹ جائے
۴۲۹ جھانکنے والے کی آنکھ پھوٹ جائے

دفن

- ۴۳۰ انسانی حکیم کی رعایت
۴۳۰ تدفین، فطری اور شائستہ طریقہ
۴۳۱ اسلامی طریقہ تدفین پر شہداء اور اس کا ازالہ
۴۳۱ نعش قبر میں کس طرح اتاری جائے؟
۴۳۱ خفی نقطہ نظر
۴۳۱ دوسرا نقطہ نظر
۴۳۲ تدفین کی دعاء
۴۳۲ متفرق ضروری مسائل
۴۳۲ قبر میں کتنے لوگ اتریں؟
۴۳۲ خواتین کی قبر میں اترنے والے
۴۳۳ مردوں کے لئے حکم
۴۳۳ نعش قبلہ رخ کر دی جائے

- ۴۳۳ ایک قبر میں کئی مردے
۴۳۳ سمندر میں تدفین کا طریقہ
۴۳۴ مقام تدفین
۴۳۴ مکانات میں تدفین
۴۳۴ صالحین کے قبرستان
۴۳۴ خاندان کے لوگ ایک جگہ
۴۳۴ شہداء کا دفن
۴۳۴ نعش کو دور دراز لے جانا
۴۳۴ بوسیدہ قبر میں دوسرے مردے کی تدفین
۴۳۴ مسلمانوں کے قبرستان میں غیر مسلم اور
۴۳۴ غیر مسلم کے قبرستان میں مسلمان کی تدفین
۴۳۵ تدفین کے بعد
۴۳۵ مٹی ڈالنے کا طریقہ
۴۳۵ تدفین کے بعد دعاء
۴۳۵ سورہ بقرہ کی ابتدائی اور اختتامی آیات پڑھنا

دلیل

- ۴۳۵ دلیل سے مراد
۴۳۵ دلیل کی دو قسمیں
۴۳۶ حجت
۴۳۶ دم (خون)
۴۳۶ خون — پاک اور ناپاک
۴۳۶ دم غیر مسخوخ
۴۳۶ شہداء کا خون
۴۳۶ پھل کا خون
۴۳۶ مقدار عضو
۴۳۶ دمع (آنسو)
۴۳۶ آنسو کا حکم

۴۳۵	○ دین واجب ہونے کے اسباب	۴۳۷	دیت (خون بہا)
۴۳۶	○ دین پر وثیقہ اور ثبوت کی صورتیں	۴۳۷	دیت کی تعریف
۴۳۶	دستاویز کی شرعی حیثیت	۴۳۷	دیت، آرش اور حکومت عدل کا فرق
۴۳۶	○ دین پر قبضہ سے پہلے تصرف	۴۳۷	دیت کا ثبوت
۴۳۷	مدیون کو دین کا مالک بنانا	۴۳۷	○ دیت کب واجب ہوتی ہے
۴۳۷	فقہاء کا اختلاف	۴۳۷	○ دیت واجب ہونے کی شرطیں
۴۳۷	غیر مدیون کو دین کا مالک بنانا	۴۳۸	○ کن اشیاء سے دیت ادا کی جائے
۴۳۷	○ دین کی دین سے بیچ	۴۳۸	فقہاء کا اختلاف رائے
۴۳۸	○ دین ادا نہ کرنے والوں کے ساتھ سلوک	۴۳۹	○ عورتوں کی دیت
۴۳۸	مدیون مفلس کا حکم	۴۳۹	عورت کی دیت کم ہونے کی وجہ
۴۳۸	دین کی اور ایک اصطلاح	۴۳۹	○ غیر مسلموں کی دیت
۴۳۹	○ دین کے خصوصی احکام	۴۳۹	حنفی کی رائے
۴۵۱	ذبح	۴۳۹	دوسرا نقطہ نظر
۴۵۱	محرمی غذا، ایک ضرورت	۴۴۰	○ دیت میں شدت اور تخفیف
۴۵۱	ذبح و نحر	۴۴۱	○ دیت کی ادائیگی میں اہل تعلق (عائدہ) کا تعاون
۴۵۱	○ طریقہ ذبح	۴۴۱	عائدہ کے تعاون کی مقررہ شرح
۴۵۱	ذبح اضطراری	۴۴۱	○ ادائیگی کی مدت
۴۵۱	ذبح اختیاری	۴۴۱	○ جن اعضاء کے کاٹنے پر مکمل دیت واجب ہے
۴۵۱	کن جانوروں میں ذبح افضل ہے اور کن میں نحر؟	۴۴۲	○ کسی جسمانی منفعت کا ضیاع
۴۵۲	○ ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا	۴۴۳	اگر جزوی نقصان پہنچے؟
۴۵۲	عمر التسمیہ چھوڑ دے	۴۴۳	○ سر اور چہرے کے زخم
۴۵۲	سبوا چھوڑ دے	۴۴۳	○ سر اور چہرے کے ماسواہ زخم
۴۵۲	○ آگہ ذبح	۴۴۳	○ حکومت کی تعیین کا طریقہ
۴۵۳	دانت اور ناخن سے ذبح	۴۴۴	دین
۴۵۳	دھار دار آگہ	۴۴۴	لغوی معنی
۴۵۳	○ مستحب و مکروہات	۴۴۴	اصطلاحی معنی
۴۵۳	ذبح کے سلسلہ میں اسلام کی اصلاحات	۴۴۵	○ دین اور قرض میں فرق

۳۶۰	○ مردوں کے خصوصی احکام	۳۵۳	ذبح کا قبلہ رخ ہونا
۳۶۰	جہاد	۳۵۳	گردن کی طرف سے ذبح
۳۶۰	جزیہ	۳۵۳	گردن الگ ہو جائے
۳۶۰	خلافت	۳۵۳	چراغ نکالا جائے؟
۳۶۰	حدود میں قضا	۳۵۳	○ ذبح کیا جانے والا جانور کیسا ہو؟
۳۶۱	نکاح کی بابت عورتوں کی گواہی	۳۵۳	ذبیحہ سے متعلق شرطیں
۳۶۱	اگر رانہوں کی ٹولی میں عورت بھی ہو؟	۳۵۳	حیات سے مراد
۳۶۱	ذمہ	۳۵۳	○ ذبح کنندہ کے لئے شرطیں
۳۶۱	لغوی معنی	۳۵۳	پکا اور نشہ خوار کا ذبیحہ
۳۶۱	فقہی اصطلاح	۳۵۵	مشرکین و مرتدین کا ذبیحہ
۳۶۱	○ احکام و خصوصیات	۳۵۵	اہل کتاب سے مراد
۳۶۲	ذمہ - انسانی شخصیت کے لئے	۳۵۵	اہل کتاب کا ذبیحہ کب حلال ہے؟
۳۶۲	پیدائش کے ساتھ ہی ذمہ	۳۵۵	شوافع کا نقطہ نظر
۳۶۲	ذمہ کب ختم ہوتا ہے؟	۳۵۵	مالکیہ کی رائے
۳۶۲	فقہاء کا نقطہ نظر	۳۵۵	حنفیہ کی رائے قوی ہے
۳۶۲	حنفیہ کی رائے	۳۵۶	جن کا ذبیحہ حلال ہے
۳۶۲	ذہب (سونا)	۳۵۶	○ کچھ ضروری احکام
۳۶۳	مردوں اور عورتوں کے لئے سونا کا استعمال	۳۵۶	بسم اللہ پڑھنے کا وقت
۳۶۳	سونے کی انگلی	۳۵۶	بسم اللہ کون پڑھے؟
۳۶۳	تاہلغ لڑکوں کو سونا پہنانا	۳۵۶	اگر حرام جانور کو ذبح کیا جائے؟
۳۶۳	سونا کا برتن	۳۵۶	ذبح سے پہلے برقی صدقات
۳۶۳	سونے کے قلم اور زریں تار کے کپڑے	۳۵۶	○ مشینی ذبیحہ
۳۶۳	مصحف قرآن پر طلائی نقش	۳۵۹	ذرائع
۳۶۳	برتنوں پر سونے کا پانی	۳۵۹	ماء کثیر سے مراد
۳۶۳	سونا برائے علاج	۳۵۹	ذرائع کی مقدار
۳۶۵	راہب	۳۶۰	فقہاء کے اقوال
۳۶۵	جنگ میں بھی قتل کی ممانعت	۳۶۰	ذکوٰۃ (مرد ہوتا)
		۳۶۰	مرد و عورت کے قرائن کی عادلانہ تقسیم

اگر خود شریک جنگ یا شریک سازش ہو؟

ریا (سود)

لغوی معنی

اصطلاح شرع میں

○ سود کی حرمت

اجماع

آیات

احادیث

صحابہ کی احتیاط

سود کی علت

جنس سے مراد

قدر سے مراد

ربا قاضی

ربانیہ

حنیہ کا نقطہ نظر

جنس اور قدر ہی علت کیوں؟

حائبہ کا نقطہ نظر

شوائع کا مسلک

مالکیہ کا مسلک

مالکیہ کی دلیل

زائج قول

تجارتی سود

دار الحرب میں سود

روپیہ اور پیسہ کی آپس میں خرید و فروخت

ایک شہر اور اس کا جواب

عمدہ اور معمولی کا فرق نہیں

ربن سے استفادہ

اموال ربویہ کی اندازہ سے خرید و فروخت

اگر نفع ہی متعین ہو؟

رجعت

لغوی معنی

اصطلاحی تعریف

○ طلاق رجعی

طلاق مغلطہ

○ رجعت کا ثبوت

○ رجعت کا طریقہ

بہتر طریقہ

فعل کے ذریعہ رجعت

○ دوسرے فقہاء کی آراء

○ رجعت صحیح ہونے کی شرطیں

○ رجعت کی بابت اختلاف

عدت گزرنے کے متعلق اختلاف

رجم

رجم پر اجماع

○ کس قسم کے زانی پر رجم کیا جائے

○ رجم کرنے کا طریقہ

دارالاسلام میں ہی رجم کی سزا

رجعت

لغوی معنی

اصطلاحی معنی

○ اطلاق کے اعتبار سے چار قسمیں

اعلیٰ درجہ

۳۸۰	سفید سے مراد	۳۷۷	دوسرا درجہ
۳۸۰	سفید کو کب مال حوالہ کیا جائے؟	۳۷۷	رخصت مجازی کی پہلی قسم
۳۸۰	○ رشوت سے مراد	۳۷۷	دوسری قسم
۳۸۱	سفید کے تصرفات	۳۷۷	○ احکام کے اعتبار سے رخصت
۳۸۱	رشوت	۳۷۷	قسمیں
۳۸۱	لغوی معنی	۳۷۷	ترک رخصت باعث گناہ
۳۸۱	اصطلاح فقہ میں	۳۷۸	فعل اور ترک کا اختیار
۳۸۱	○ رشوت لینا حرام ہے	۳۷۸	رخصت پر عمل خلاف مستحب
۳۸۲	○ رشوت دینے کا حکم	۳۷۸	رخصت پر عمل مستحب
۳۸۲	قاضی کے لئے ہدیہ	۳۷۸	د رخصت و تخفیف کی سات صورتیں
۳۸۳	رضا	۳۷۸	اسقاط
۳۸۳	رضا اور اختیار میں فرق	۳۷۸	تفصیل
۳۸۳	رضا کی حقیقت	۳۷۸	ابدال
۳۸۳	رضا کے بغیر منعقد ہونے والے معاملات	۳۷۸	تقدیم
۳۸۳	○ اظہار رضا کے ذرائع	۳۷۸	تاخیر
۳۸۳	فعل سے اظہار رضا مندی	۳۷۸	ترخیص
۳۸۳	اشارہ سے رضا کا اظہار	۳۷۸	تغییر
۳۸۳	تحریر بھی اظہار کا ذریعہ	۳۷۸	○ رخصت کے اسباب
۳۸۴	سکوت بحکم رضا	۳۷۹	رسول
۳۸۴	رضاعت	۳۷۹	لغوی معنی
۳۸۴	لغوی معنی	۳۷۹	○ رسول اور وکیل کا فرق
۳۸۴	رضاعت، حرمت نکاح کا سبب	۳۷۹	قاصد کے ذریعہ نکاح
۳۸۴	○ دودھ کی مقدار	۳۷۹	قاصد خود اپنا نکاح کر لے
۳۸۵	کب دودھ کا معدے تک پہنچنا باعث حرمت ہے؟	۳۷۹	قاصد کا مہر بقیہ
۳۸۵	مطلوب دودھ کا حکم	۳۷۹	رشد (شعور آگئی)
۳۸۵	دو عورتوں کا مملو دودھ	۳۷۹	اہلیت کے اعتبار سے چار ادوار
۳۸۵	○ مدت رضاعت	۳۷۹	

۳۹۲	دفعہ پر عہد اسلام کی علامت ہو	۳۸۶	مدت رضاعت کے بعد دودھ پلانا
۳۹۲	مملوکہ اراضی کا دفعہ	۳۸۶	اگر شوہر دودھ پی لے؟
۳۹۲	دارالحرب میں دفعہ دستیاب ہو	۳۸۶	○ رضاعت سے حرام ہونے والے رشتے
۳۹۳	○ معاون میں فحش کا مسئلہ	۳۸۶	حرمت رضاعت سے مستثنیٰ رشتے
۳۹۳	رکن	۳۸۷	حرمت کا ایک بنیادی قاعدہ
۳۹۳	لغوی معنی	۳۸۶	○ رضاعت کا ثبوت
۳۹۳	اصطلاح میں	۳۸۸	اقرار اور گواہان سے ثبوت کا فرق
۳۹۳	رکن اور شرط کا فرق	۳۸۸	رقبہ
۳۹۳	رکن یمانی	۳۸۸	○ رقبہ سے مراد
۳۹۳	رکن یمانی کا اسلام	۳۸۸	رقبہ (گردن)
۳۹۳	بوسہ لینا درست نہیں	۳۸۸	گردن کا مسح
۳۹۳	اسلام کا طریقہ	۳۸۹	مسح کا طریقہ
۳۹۳	رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان دعاء	۳۸۹	رقبہ
۳۹۳	رکوع	۳۸۹	تعریف
۳۹۳	لغوی معنی	۳۸۹	رقی کا حکم
۳۹۳	اصطلاحی معنی	۳۹۰	رقص
۳۹۳	○ رکوع کا طریقہ	۳۹۰	رقص کی حرمت
۳۹۵	رکوع میں تطہیق	۳۹۰	صوفیاء کا رقص (حال ووجد)
۳۹۵	تذبح اور اس سے مراد	۳۹۰	مصنوعی حال جائز نہیں
۳۹۵	○ رکوع میں تعدیل	۳۹۱	رقص کرنے والے کی گواہی
۳۹۵	فقہاء کا اختلاف رائے	۳۹۱	رقبہ
۳۹۶	○ رکوع کی تسبیحات اور اس کی مقدار	۳۹۱	لغوی معنی
۳۹۶	امام کتبی ہار پڑھے	۳۹۱	جھاڑ پھونک کا حکم
۳۹۶	رکوع کی حالت میں تلاوت قرآن	۳۹۲	رکاز
۳۹۶	○ متفرق احکام	۳۹۲	رکاز سے مراد
۳۹۶	بیٹھ کر رکوع	۳۹۲	○ دفعہ کا حکم
۳۹۶	خواتین کے لئے رکوع کا طریقہ	۳۹۲	دارالاسلام کی غیر مملوکہ اراضی کا دفعہ

۵۰۲	○ ایجاب وقبول کا مینہ	۳۹۶	کوزہ پشت کا حکم
۵۰۲	○ فریقین کی طرف سے شرط	۳۹۶	رکوع میں جاتے ہوئے تسبیح
۵۰۲	○ مال رہن سے متعلق شرط	۳۹۷	رکوع سے اٹھتے ہوئے کیا کہے؟
۵۰۲	دوسرے کا مال رہن رکھنا	۳۹۷	ترماہ (راکھ)
۵۰۳	○ دین مرہون سے متعلق شرطیں	۳۹۷	ناپاک چیز کی راکھ
۵۰۳	رہن قائل ضمان حق کے لئے ہے	۳۹۷	راکھ سے جیم
۵۰۳	رہن سے حق وصول کرنا ممکن ہو	۳۹۷	رہی
۵۰۳	○ رہن قبضہ سے لازم ہوگا؟	۳۹۷	حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یادگار
۵۰۳	قبضہ کب درست ہے؟	۳۹۸	(ایام و اوقات
۵۰۳	نیا بنا قبضہ	۳۹۸	دس ذوالحجہ کی رہی
۵۰۳	تیسرے قبضہ کے پاس مال مرہون	۳۹۸	○ گیارہ، بارہ ذوالحجہ کی رہی
۵۰۳	○ رہن کے احکام	۳۹۸	○ تیرہ ذوالحجہ کی رہی
۵۰۳	مال مرہون سے حق کا حصول	۳۹۹	تیرہ کی رہی کا وقت
۵۰۵	حفاظت کی ذمہ داری	۳۹۹	○ رہی کا مسنون طریقہ
۵۰۵	مال رہن سے نفع اٹھانا	۵۰۰	○ کچھ ضروری اور اہم احکام
۵۰۵	اجازت سے نفع اٹھانے کا مسئلہ	۵۰۰	کنکری پھینکنا ضروری ہے
۵۰۶	مال مرہون میں تصرف	۵۰۰	کنکریاں الگ الگ ماری جائیں
۵۰۶	اگر سامان رہن ضائع ہو جائے؟	۵۰۰	عذر کی بناء پر نیابت
۵۰۷	مال مرہون میں اضافہ ہو جائے	۵۰۰	نرسیدہ اور حاملہ کی طرف سے رہی میں نیابت کی اجازت
۵۰۷	○ قاسد رہن اور اس کا حکم	۵۰۰	رہی میں ترتیب
۵۰۷	راہن اور مرہن کے درمیان اختلاف	۵۰۱	○ اگر رہی فوت ہو جائے؟
۵۰۷	ربیع (تھوک)	۵۰۱	ربیع
۵۰۷	کن جانوروں کا تھوک پاک ہے؟	۵۰۱	لقوی معنی
۵۰۸	انسان کا لعاب	۵۰۱	اسطلاحی تعریف
۵۰۸	سوتے ہوئے شخص کا لعاب	۵۰۱	رہن کا ثبوت
		۵۰۱	○ ارکان
		۵۰۱	○ شرطیں

پیش لفظ

”قاموس الفقہ“

ایک تاریخ ساز، علمی اور دینی عظیم نئی افادی خدمت!

”قرآن کریم“ دنیا اور آخرت کے فلاحی نظام کامل پر مشتمل، وہ جامع ترین ”متن“ ہے کہ جس کی شرح مستند، سنت رسول اللہ ﷺ ہے، پھر سنت رسول ﷺ آئین اسلامی کا ”دستوری متن“ بن جاتی ہے، جس کی شرح معتبر کا نام ”علم الفقہ“ ہے اور اس میں شارع الفقہ نے کتاب و سنت سے ماخوذ اصول استنباط کے تحت ”اذن اجتہاد“ عطا فرما کر، قانون اسلامی کو وہ وسعتیں بخش دیں کہ جن سے تقریباً تمام اقوام عالم اس سے قبل یکسر نا آشنا تھیں، جس پر امام محمد بن الحسن الشیبانی کی فقہ حنفی کے مسائل اصول پر مدون فرمودہ چھ معرکہ آراء کتب (جامع صغیر، جامع کبیر، سیر صغیر، سیر کبیر، زیادات اور المہموط) میں صرف ایک کتاب ”جامع صغیر“ پڑھ کر ایک یہودی عالم کا یہ قول: ”والفضل ما شهدت به الاعداء“ کے تحت شاہد عدل کی حیثیت رکھتا ہے کہ :

هذا كتاب محمد كم الاصغر ، فكيف كان كتاب محمد كم الاكبر

تدوین قانون اسلامی میں ”اذن اجتہاد“ کا ذریعہ، حضرت معاذ بن جبل ؓ جیسے عمیق الایمان، عظیم الفکر اور وسیع العلم، صحابی رسول ﷺ، اس وقت بنے کہ جب ان کو نبی کریم ﷺ نے یمن کا گورنر بنا کر روانہ فرماتے وقت پوچھا کہ اے معاذ! تم پیش آمدہ مسائل و مقدمات میں فیصلے کیسے کرو گے؟ انھوں نے جواباً عرض کیا کہ کتاب اللہ سے، آپ نے فرمایا: اگر اس میں راہ نہ ملے تو؟ عرض کیا کہ سنت رسول اللہ ﷺ سے، فرمایا: اگر اس میں کسی نتیجے تک نہ پہنچ سکو تو؟ عرض کیا کہ: ”اجتہد براءى ولا آلو“ (پھر میں اجتہاد سے اپنی رائے قائم کروں گا، جس میں تا بعد امکان (اصول کتاب و سنت کو ملحوظ رکھنے میں) کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔

اس جواب پر رسول اللہ ﷺ نے غیر معمولی مسرت و خوشی ظاہر فرما کر قانون اسلامی کے لئے وہ اجتہادی، اور استنباطی وسعتیں عطا فرمادیں کہ ان کے بغیر کوئی قانون، تہذیبی، تمدنی اور ایجادى ندرتوں، اور جدوتوں پر مشتمل زبانوں کا ساتھ نہیں دے سکتا۔

تدوین قانون میں کتاب و سنت کی عبارات، اشارات، دلالات اور اقتضاآت کو ملحوظ رکھ کر مجتہدانہ استنباط و استدلال کے ذریعہ قانونی دفعات کی تخریج کی یہ اجازت، انسانیت پر، اللہ رب العزت کا بواسطہ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ ابدی احسان عظیم ہے کہ جو انسان کی تنوع اور ارتقاء پسند فطرت پر فرمایا گیا ہے جس نے قانون اسلامی کو، تہذیبی، تمدنی، معاشرتی، معیشتی کا انفرادی، اجتماعی اور بین

الاقوامی ارتباطی امور کے تمام دائرہ حیات پر محیط بنا دیا ہے اور اسلام نے اپنے تمام قوانین، خواہ عقائد و عبادات سے متعلق ہوں، یا معاملات و مقدمات سے متعلق ہوں یا انفرادیت و اجتماعیت سے، ان سب کا محوری نقطہ صحت، صرف اور صرف توحید ربانی کو قرار دیا ہے، اس لئے آغاز اسلام کے وقت مکہ کے شرک میں انتہائی غلو کے ماحول میں حق تعالیٰ نے ”اِھْدِ اباسم ربک الذی خلق خلق الانسان من عسل“ کے ذریعہ توحید ربانی کی اس مشاہدہ حقیقت پر مبنی دلیل سے، نبی کریم ﷺ کو آغاز پیام رسائی پر مامور فرمایا، نتیجتاً شرک میں انتہائی شدت والے مشرکین نے ”اجعل الالهة الھما واحداً“ کہہ کر ازراہ جہالت اظہار تعجب تو کیا، لیکن اللہ رب العزۃ کے لئے اس توحید مطلق کو کسی معقول دلیل یا بنیاد پر رد کرنے کی جرأت نہ کر سکے۔

اسلام کی سب سے نہایت علمی و معنوی کے اس عہد ابتدائی میں، سنت رسول اللہ سے، کتاب اللہ کی مرادات ربانی کے افہام و تفہیم میں انہماک نے اذان و قلوب اہل علم پر علم تفسیر کو غالب رکھا، اور نتیجتاً اس علم عظیم نے بے شمار مراحل ارتقاء طے کئے، دشمنان اسلام نے سنت رسول اللہ کے ذریعہ اس تفسیری ارتقاء کو غیر معتبر بنا کر ختم کرنے کے لئے، اپنے خود ساختہ کلمات کا ذہن کو، حدیث رسول بنا کر پھیلانے میں اپنی تمام فریب کارانہ کوششوں کو بے دریغ استعمال کیا، اس فتنہ عظیم کی سرکوبی کے لئے توفیق الہی، باکمال ارباب اخلاص محدثین کرام رحمہم اللہ نے صحیح روایات حدیث کو ان خرافی موضوع روایات سے ممتاز کرنے کی جانب توجہ فرمائی، جس کے لئے کتاب و سنت کی روشنی میں جرح و تعدیل کے وہ حیرت ناک اصول منضبط فرمائے کہ اس میزان پر اب موضوع روایات کا صحیح روایات میں خلط ملط کا امکان تقریباً معدوم ہو گیا ہے، محدثین کرام کی ان مساعی جلیلہ نے اس دوسرے دور میں ”فن حدیث“ کو اہل علم کی تمام تر توجہات کا مرکزی موضوع بنا دیا، جس کے نتیجے میں علم حدیث کی بے شمار فی النواع کی تدوین سے، وہ ایک مستند فن عظیم بن کر انتہائی مقام رفعت پر پہنچ گیا۔

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی مستند علمی، اور دینی، ترقی پذیر، مصدقیت ہی تھی کہ جو عرب و عجم کے غیر مسلموں کو، دین فطرت اسلام کی جانب کھینچنے کا زبردست وسیلہ بن گئی، لیکن غیر مستند مذاہب و ادیان کو چھوڑ کر مستند دین اسلام کے دائرے میں آنے والے افراد و طبقات، اپنے سابقہ ادیان کے غیر اسلامی عقائد و رسوم کے کچھ نہ کچھ افکار و خیالات لے کر اسلام میں داخل ہوئے، جن کی وجہ سے اسلامی عقائد توحید، رسالت، قیامت، اور بعثت بعد الموت وغیرہ، اور اسلامی تعلیمات، عبادات و معاملات، تجارتات اور حقوق وغیرہ کے بارے میں عقلی شکوک و شبہات کا ایک وسیع جال بچھنا شروع ہو گیا۔

اس فتنے کے سد باب کے لئے مشیت ربانی نے حضرات فقہاء کرام کو علم عظیم عطا فرما کر موقف فرمایا اور انھوں نے کتاب و سنت سے ماخوذ ثبوت اور ناقابل شکست دلائل و براہین کے ساتھ انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر محیط اسلامی نظام زندگی کو قانونی اور آئینی صورت میں تاریخ عالم پر پہلی بار مدون فرما کر ہمیشہ کے لئے اس فتنہ کو ختم فرمادیا۔

کتاب و سنت سے ان قانونی دفعات کے مدلل استنباط کے لئے جس عقل و قیاس اور شعور وسیع کی ضرورت تھی اس سے حق تعالیٰ نے فقہاء کرام کو حصہ وافر عطا فرمایا، لیکن عقل و شعور انسانی کو نکات، احتمالات اور حکم آفرینی کی جو صلاحیت قدرت فیاض نے عطا فرمائی ہے، اس کی بنیاد پر اختلاف آراء ایک ایسی ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جس سے فقہاء کرام بھی مستثنیٰ نہیں رہے، لیکن ان مخلصین کا یہ اختلاف

نحوائے روایت: ”اختلاف امتی رحمة واسعة“ (میری امت کا اختلاف ایک وسیع علمی رحمت ہے)، اہل اسلام کے لئے علم کے وسیع ابواب رحمت کھلنے کا ذریعہ بن گیا۔

ماضی کے تفسیری اور حدیثی دور میں محور تبلیغ صرف دین منزل من اللہ رہا اور وہ اپنی کاملیت میں فطرت انسانی کے مطابق ہونے کے باوجود بایں معنی بالاتر اور بلند مقام تھا کہ عقل انسانی اس میں معرضانہ پیچ و خم نکالنے سے عاجز تھی، بخلاف اجتہاد کی راہ سے مستنبط قوانین کے کہ ان کے ماننے والوں کو، ان کے بارے میں تائیدی دلائل مہیا کرنے سے اور نہ ماننے والوں کو ان کے تردیدی دلائل پیدا کرنے سے دور رکھنا ممکن نہیں تھا، اس لئے عقلی اجتہاد سے مستنبط قوانین کے جن کا اصطلاحی نام ”علم فقہ“ ہے وہ محل خطا و صواب ہونے کی وجہ سے قابل ترجیح تو ہوتا ہے، لیکن قابل تبلیغ قطعاً نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ قابل تبلیغ ہونے کا حق صرف دین منزل کا ہے کہ جو سراپا صواب ہی صواب ہوتا، اور محل خطا قطعاً نہیں ہوتا بصورت دیگر محتمل خطا اور غیر محتمل خطا دونوں کی تساوی لازم آئے گی، کہ جو نہ عقلاً درست ہے اور نہ نقلاً صحیح ہے۔

اسی کے ساتھ یہ حقیقت بھی قابل ذکر ہے کہ تلقی بالقبول حاصل کرنے والے مذاہب فقہیہ کے متبعین نے بوجہ تقاضائے وقت یا بوجہ انحطاط علم، اپنے اپنے مذہب فقہی کو ترجیحی درجے میں رکھنے کے بجائے تبلیغی حیثیت دے کر، اس کو دین منزل کے ہم درجہ بنا دیا ہے، جس کا طبعی نتیجہ صرف یہی نہیں ہوا کہ دین کی جانب وہ عوامی التفات جو اس کی تبلیغی حیثیت پر ہونا چاہئے تھا، وہ مذاہب فقہیہ کی طرف منتقل ہو گیا بلکہ یہ بھی ہوا کہ اس معکوس طرز عمل نے ملت میں دائرۂ اختلاف کو وسیع سے وسیع تر کر دیا، پھر اس نا صواب طرز طریق نے قدم آگے بڑھایا تو مسلکی مکاتب فکر جو فقہی مذاہب سے مستفاد ہوتے ہیں، ان کو فقہی مذہب کا درجہ دے کر تبلیغی حیثیت دے دی گئی، نتیجتاً ان مسلکی مکاتب فکر کی کثرت تو لید نے ایک خدا، ایک رسول، ایک کتاب اور ایک قبلہ رکھنے والی امت کا مزاج اتنا تفریقی بنا دیا کہ وحدت امت ایک لفظ بے معنی بن کر رہ گیا، ان حالات نے حق تبلیغ کو صرف دین منزل کے لئے مختص کرنے کو اور مذاہب فقہیہ اور مسلکی مکاتب فکر یہ کو صرف ترجیحی حدود میں محدود کر دینے کو وقت کی انتہائی اہم ضرورت بنا دیا ہے۔

اس مقصد اہم کے لئے ”علم فقہ“ کی ترجیحی حیثیت کو عوامی سطح پر پوری قوت سے واضح کرنے کے لئے ہر ایک پر اہم ضرورت تھی کہ فقہاء کرام کی وضع کردہ فقہی اصطلاحات کی تدوین کی جائے، اس سے جہاں عظیم علمی مفاد اور باب علم کے لئے متیقن ہے، وہیں اس سے یہ عظیم مفاد بھی بڑی حد تک متوقع ہے کہ فقہاء کرام کا مختلف الانواع مستنبطات کے لئے اصطلاحیں وضع کرنا بذات خود اس حقیقت کے انکشاف کا اہم ذریعہ بن جاتا ہے کہ مجتہد فیہ مسائل و قوانین، کتاب و سنت کی طرح حتمی اور قطعی نہیں، بلکہ محتمل خطا و صواب ہیں، اس لئے ان کے بے شمار باہمی فروق کو واضح کرنے کے لئے مستقلاً کثیر التعداد اصطلاحات وضع کرنا ناگزیر بن گیا، پھر یہ کہ قرآن و حدیث کی حجیت و برہانیت بایں معنی تشریحی ہے کہ وہ اپنی حجیت کے اثبات میں کسی مؤید کے ضرورت مند نہیں ہیں، بلکہ بذات خود حجت ہیں، بخلاف اجماع اور قیاس سے مدلل مسائل مجتہد فیہ کے کہ یہ دونوں بایں لحاظ تفریحی ہیں کہ ان کی حجیت کا اثبات کتاب و سنت کی تائید پر موقوف ہے، اس کے بغیر ان میں شان حجیت پیدا ہی نہیں ہوتی۔

حاصل یہ کہ دین منزل جیتہ صحیحہ تشریحیہ پر مبنی ہیں اور اجتہادی فقہی مسائل، عمومی طور پر دلائل تفریحیہ پر دائر ہوتے ہیں، جن میں اختلاف ناگزیر ہے اور اس پر فقہاء کے باہمی استدلالی اور استنباطی اختلافات شاہد عدل ہیں۔

”قاموس الفقہ“ کی ضخیم مجلدات میں محترم مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے غیر معمولی تعمق نظر اور وسعت مطالعہ کے بعد یہ قیمتی سرمایہ صرف ذوق فقہ رکھنے والے علماء کرام ہی کے لئے نہیں، بلکہ مصنف محترم کی فنی مہارت نے عامۃ المسلمین کے لئے بھی اس ذخیرہ ثمینیہ کو اس لئے انتہائی اہم بنادیا کہ ایک طرف اس مؤقر کتاب سے مسائل و مصطلحات فقہیہ سے بڑی واقفیت بھی حاصل ہوگی اور دوسری جانب ”دین منزل، فقہ مدون“ اور ”مسائل مروج“ کے مابین نگاہوں سے اوچھل ہو جانے والا صحیح اسلامی فرق مراتب کا دینی نقطہ نظر ہی صرف روشن ہو کر سامنے نہیں آئے گا؛ بلکہ اُمید ہے کہ اس اہم ترین نقطہ نظر کو زبردست ترویج و تقویت بھی اس مؤقر تصنیف کے ذریعہ انشاء اللہ تعالیٰ میسر آئے گی۔

دین، مذہب اور مسلک کے شرعی فرق کو واضح کرنے والی اصطلاحات فقہیہ کے غیر مخدوم گمراہ ترین موضوع تک مصنف محترم کی ذہنی رسائی اور پھر اس کے واقعی حق کی ادائیگی ”من یرد اللہ یموت خیراً یفقهہ فی الدین“ کا مصداق نہ صرف قرار واقعی ہی ہے، بلکہ موضوع تصنیف اور نفس تصنیف کا ملہم من اللہ ہونا بھی یقینی محسوس ہوتا ہے۔

میں بصمیم قلب دعاء گوہوں کہ حق تعالیٰ تصنیف کو قبولیت عامہ اور مقبولیت تامہ عطا فرمانے کے ساتھ، صاحب تصنیف کے لئے ذخیرہ آخرت فرمائے اور ملت اسلامیہ کو دین و دنیا کے تمام امور میں اسلام کے فرق مراتب کے بنیادی اصول کو پوری اہمیت کے ساتھ سمجھنے کی توفیق ارزانی فرمائے۔

نثری تعبیر میں مذکورہ دعائیں راقم الحروف کے قلم پر سب سے ساختہ صورت شعری اختیار کر گئیں جو قارئین کی ”آمین“ کے یقین پر نذر کی جارہی ہیں :

آفتاب دین حق کی اے ضیاء علم و فن ! حق نے بخشا ہے تجھے اسلاف کا ذوق سخن
حق نما و حق مگر ہے، تیری تصنیف لطیف اس پر شاہد کل بنیں گے یہ زمین و یہ زمن
نغمۂ اخلاص سے باطل رہے گا سرنگوں
اس کے پشتیبان کتنے ہی بنیں مملک و جمن

محمد سالم
(مہتمم دارالعلوم وقف دیوبند)

۱۴۲۳/۱/۱۶

۲۰۰۲/۳/۳۱

ثبات

ثابت قدمی کے معنی ہیں، یوں تو ثابت قدمی کے بہت سے مواقع ہیں، لیکن خصوصیت سے قرآن مجید میں اور کتب فقہ میں جہاد میں ثابت قدمی کا ذکر ملتا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا
واذكروا الله كثير العلكم تفلحون. (انفال-۳۵)

اے اہل ایمان! جس کسی فوج سے تمہاری ٹڈ بھڑ ہو تو ثابت قدم رہو اور خدا کو خوب یاد کرو، امید ہے کہ تم کامیابی سے ہم کنار ہو گے۔

قرآن مجید نے اس سلسلے میں اصول یہ بتایا ہے کہ ایک مسلمان کا مقابلہ اگر دو کافر سے ہو، مثلاً سودو سو کے مقابلہ یا ہزار دو ہزار کے مقابلہ ہوں تو ان کے لئے راہ فرار اختیار کرنا جائز نہیں، فإن یکن منکم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن یکن منکم ألف يغلبوا الفین یاذن الله. (انفال-۶۶) ہاں اگر جنگی چال کے تحت پیچھے ہٹنا پڑے، یا فوج کی کوئی ٹکری ہو اور وہ فوج سے آٹنے کی غرض سے پیچھے کی طرف آجائے تو مضائقہ نہیں، إلا متحرفا للقتال او متعجزا إلی فئة. (انفال-۱۶)

تاہم اگر دشمن کی فوجی قوت زیادہ ہو، وہ مسلح ہو یا اس درجہ کے اسلحے سے لیس نہ ہو، تو پیچھے ہٹنے کی گنجائش ہے (۱) اور اس کی گنجائش ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت سے ہوتی ہے، جس میں نجد کی طرف فوجی مہم میں گیا ہوا ایک مسلمان فوجی دستہ جب شکست خوردہ مدینہ واپس آیا اور ان لوگوں نے پشیمانی کے ساتھ

کہا کہ ”ہم فرار شدہ لوگ ہیں“ نحن الفرارون، تو آپ ﷺ نے اس کے جواب میں فرمایا: بل انتم العکارون۔ یعنی تم بھاگنے والے نہیں ہو، بلکہ پلٹ کر حملہ کرنے والے ہو (۲) پس یہاں آپ ﷺ نے فرار شدہ دستہ کی مذمت نہیں کی، اس لئے کہ ان کے اندر اپنے مقابل لشکر سے مقابلہ کی تاب نہ رہی ہوگی۔

ثبوت نسب

اسلام میں چونکہ عفت و عصمت کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اس لئے طبعی بات ہے کہ نسب اور نسل کی حفاظت اور اختلاط و اشتباہ سے اس کو بچانے کی پوری پوری سعی کی گئی ہے اور زنا کے بارے میں اسلام کے سخت رویہ اور اس پر عبرت ناک سزا کی اصل وجہ یہی ہے، اس لئے فقہ اسلامی میں ثبوت نسب کے مسئلہ پر دقیق اور تفصیلی بحث کی گئی ہے اور اس بات کا خاص اہتمام کیا گیا ہے کہ حتی المقدور کسی مسلمان مرد و عورت کی طرف زنا کی نسبت کرنے سے بچا جائے اور کسی کو ولد الزنا ٹھہرانے میں احتیاط کی جائے۔

نکاح صحیح میں ثبوت نسب

اسلام میں ثبوت نسب کے چار طریقے ہیں، نکاح صحیح، نکاح فاسد، وطی بالشہ، ملکیت۔

۱- نکاح صحیح سے مراد یہ ہے کہ مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا ہو اور اس میں نکاح کی تمام شرطوں کی رعایت ہو۔ اس کے بعد اس عورت کو جو بچہ پیدا ہو اس کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہوگا، بہ شرطیکہ تین باتیں پائی جائیں:

اول: شوہر بالغ، یا قریب البلوغ ہو، قریب البلوغ سے مراد کم سے کم بارہ سال کی عمر احتاف کے نزدیک اور دس سال حنابلہ کے نزدیک ہے، تاہم شوافع اور مالکیہ کے نزدیک بالغ ہونا ضروری ہے، قریب البلوغ ہونا بھی کافی نہیں، اگر شوہر بالکل نابالغ ہو اور عورت کو ولادت ہو تو بچہ کانسب اس سے ثابت نہیں ہوگا (۱) اگر شوہر مقطوع الذکر ہو، لیکن فوطے موجود ہوں، یا عضو متاسل موجود ہو، لیکن اختہ کر دیا گیا ہو، تب بھی شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بچہ کانسب اس مرد سے ثابت ہوگا۔ (۲)

دوم: نکاح کے چھ ماہ بعد بچہ پیدا ہو، احتاف کے نزدیک نکاح کے وقت سے چھ ماہ مراد ہے، اس لئے کہ نکاح وطی کا امکان پیدا کر دیتا ہے (۳) لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک خلوت کے بعد چھ ماہ پر بچہ پیدا ہو تب اس بچہ کانسب شوہر سے ثابت ہوگا، اگر نکاح پر ابھی چھ ماہ بھی نہیں گزرے تھے کہ عورت کو ولادت ہو گئی تو بچہ کانسب مرد سے ثابت نہیں ہوگا۔

سوم: عقد کے بعد زوجین کے درمیان ملاقات ممکن ہو، جمہور کے نزدیک ملاقات سے مراد حسی ملاقات اور عادتاً اس کا ممکن ہونا ہے، احناف کے نزدیک امکان عقلی کافی ہے، مثلاً مشرق بعید کے ایک شخص نے مغرب بعید کی کسی عورت سے نکاح کیا، اور بظاہر ان دونوں میں ملاقات

نہیں ہوئی لیکن چونکہ کرامات حق ہیں، اس لئے عقلاً یہ بات ممکن ہے کہ شوہر اصحاب کرامات میں سے ہو، زمین کی مسافت اس کے لئے کم کر دی گئی ہو اور وہ بیوی سے مل لیا ہو (۴) — تاہم اس استدلال میں جو قسم ہے وہ محتاج اظہار نہیں۔ (۵)

نکاح صحیح کے ذریعہ جو عورت نکاح میں آئی ہو، نکاح میں رہتے ہوئے اس کو جو بھی بچے پیدا ہوں ان کانسب تو مرد سے ثابت ہوگا ہی، طلاق کے بعد بھی ممکن حد تک بچہ کانسب اس سے ثابت کیا جائے گا، چنانچہ مطلقہ کے بچوں کے احکام حسب ذیل ہیں:

- ۱ - مطلقہ رجعیہ کو طلاق کے بعد دو سال کے اندر بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا اور عورت شوہر پر باندہ ہو جائے گی۔
- ۲ - مطلقہ رجعیہ نے عدت گزرنے کا اقرار کیا ہو اور واقعہ طلاق کے دو سال بعد بچہ پیدا ہو تو بچہ کانسب بھی ثابت ہوگا اور یہ بھی کہ شوہر نے رجعت کر لیا ہے، اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ مدت حمل دو سال ہے، پس دو سال سے زیادہ مدت میں بچہ کی پیدائش اس بات کی علامت ہے کہ یہ اس وطی کا نتیجہ ہے، جو عدت کے دوران اس نے عورت سے کی ہے، لہذا رجعت ثابت ہو جائے گی۔

- ۳ - مطلقہ باندہ کو طلاق کے بعد دو سال کے اندر بچہ پیدا ہوا ہو تب نسب ثابت ہوگا، دو سال کے بعد بچہ پیدا ہوا تو

(۱) لأن الصبی لأماء له . الهدایہ ۳۰۵/۲ ، باب العدة . الفقہ الإسلامی و أدلتہ : ۶۸۲/۷ ، الفقہ المقارن للأحوال الشخصیة : ۳۹۹/۱

(۳) الهدایہ ربع دوم : ۴۱۰ ، باب ثبوت النسب

(۲) المغنی : ۳۳۷/۷

(۵) الهدایہ ، ربع دوم : ۴۱۰-۴۱۱ ، باب ثبوت النسب

(۴) رد المحتار : ۲۳۷/۲

ثابت نہ ہوگا، ہاں اگر خود مرد دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بچہ ہے تو نسب ثابت ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ اس نے عدت میں شہمہ حلت کی بنا پر اس سے وطی کر لیا ہوگا۔

۴۔ بیوہ عورت کو پیدا ہونے والے بچہ کا نسب بھی شوہر خونی سے ثابت ہوگا، بشرطیکہ وفات سے دو سال کے

اندرولاوت ہو۔ (۱)

تاہم یہ سب احناف کے اس مسلک پر ہے کہ زیادہ سے زیادہ مدت حمل دو سال ہے، دوسرے فقہاء کو اس سے اختلاف ہے، اس اختلاف مدت کے مطابق ان کے یہاں احکام ہوں گے۔ (مدت حمل کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ”حمل“)

نکاح فاسد میں ثبوت نسب

۲۔ ثبوت نسب کا دوسرا طریقہ ”نکاح فاسد ہے“ (۲) یعنی ایسا نکاح جس میں تمام شرائط نکاح کی رعایت نہ کی گئی ہو، ایسی عورت کو بچہ پیدا ہو تو بھی ثبوت نسب کے لئے وہی شرطیں ہیں جو نکاح صحیح کی صورت میں ہیں، البتہ مالکیہ کے نزدیک مرد و عورت کی خلوت سے چھ ماہ میں پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوگا (۳) امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک نکاح صحیح کی طرح نکاح فاسد سے چھ ماہ میں جو بچہ پیدا ہو اس کا نسب ثابت ہوگا اور امام محمد کے نزدیک وطی کے وقت سے چھ ماہ کی مدت پر پیدا

ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔ (۴)

نکاح فاسد کے بعد قاضی تفریق کر دے یا مرد و عورت بطور خود ایک دوسرے سے علاحدگی اختیار کر لیں، تب بھی علاحدگی کے بعد مدت حمل میں بچہ پیدا ہو تو نسب اس سے ثابت ہوگا۔

وطی بالشہمہ میں ثبوت نسب

۳۔ ثبوت نسب کا تیسرا طریقہ ”وطی بالشہمہ“ ہے، وطی بالشہمہ سے مراد یہ ہے کہ کسی مرد نے کسی اجنبی عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر غلط فہمی میں وطی کر لی ہو یا طلاق بائن کے بعد عدت میں وطی کر لی اور طلاق رجعی پر قیاس کر کے اس کا خیال ہو کہ طلاق بائن کے بعد بھی وطی جائز ہوگی، اس کے چھ ماہ بعد بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا۔ (۵)

باندی کے بچہ کا نسب

۴۔ ثبوت نسب کا چوتھا طریقہ یہ ہے کہ جس عورت کو بچہ پیدا ہوا ہے، وہ اس کی باندی ہو، اگر عام باندی ہے تو اسی وقت نسب ثابت ہوگا، جب کہ آقا کو اقرار ہو کہ وہ اسی کا بچہ ہے اور اگر ”ام ولد“ (۶) ہو تو دعویٰ و اقرار کے بغیر نسب ثابت ہو جائے گا۔ (۷)

نسب ثابت کرنے کے طریقے

یہ تو وہ صورتیں ہیں جن میں بچہ کا نسب ثابت ہوتا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع: ۳۳۵/۲، الفتاویٰ الہندیہ: ۳۳۰/۱

(۳) البحر الرائق: ۱۷۱/۳، قاضی خاں علی ہاشم الہندیہ: ۳۷۱/۱

(۶) المغنی: ۳۱۷/۷

(۱) ابن ہمام کو حنفیہ میں معروف اس رائے سے اختلاف ہے۔

(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۶۷۸/۷

(۵) البحر الرائق: ۱۱۸/۳

(۷) الفتاویٰ الہندیہ: ۵۳۶/۱

ثبوت نسب سے متعلق دوسری اہم بحث یہ ہے کہ نسب کن طریقوں سے ثابت کیا جائے گا؟ فقہاء نے اس کے لئے تین صورتیں لکھی ہیں (۱) نکاح صحیح یا نکاح فاسد، (۲) نسب کا اقرار، (۳) شہادت۔ (۱)

۱ - نکاح صحیح، نکاح فاسد اور وطی بالشیبہ کے سلسلے میں گذر چکا ہے کہ کس مدت میں پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوگا؟

۲ - اقرار کی دو صورت ہے، اول ایسا اقرار جو خود اقرار کنندہ (مقرر) سے متعلق ہو، مثلاً کوئی شخص کسی کے بارے میں اس بات کا اقرار کر لے کہ وہ اس کا بیٹا ہے، یہ اقرار معتبر ہے، بشرطیکہ تین باتیں پائی جائیں: اول یہ کہ اقرار کنندہ کو اس سن و سال کا بیٹا ہو سکتا ہو، دوسرے جس بچہ کے بارے میں اس نے دعویٰ کیا ہے کسی اور شخص کی طرف اس کی ولدیت منسوب نہ ہو، تیسرے یہ بچہ اگر عمر تیز کو پہنچ چکا ہو، تو خود بھی اس کے دعویٰ کی تصدیق کر دے۔ (۲)

اقرار کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا اقرار دوسروں پر اور ان کے حقوق پر اثر انداز ہوتا ہو، مثلاً ایک شخص نے دوسرے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بھائی ہے، اور اقرار کی پہلی صورت میں جن تین شرطوں کا ذکر کیا گیا ہے، وہ شرطیں بھی موجود ہوں تب بھی ضروری ہوگا کہ دوسرے ورثاء اس کی تصدیق کر دیں مثلاً اقرار کنندہ کے والد اور اس کے بھائی بھی اس کی تصدیق

کرتے ہوں۔ (۳)

۳ - نسب ثابت کرنے کا تیسرا طریقہ شہادت و گواہی ہے، امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس بات کی شہادت دیں کہ یہ بچہ فلاں شخص کا ہے، مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں دو مردوں کی شہادت کافی ہے اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور قاضی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام ورثاء کی شہادت سے نسب ثابت ہوگا، (۴) البتہ اس پر اتفاق ہے کہ اس مسئلہ میں سن کر یا عام شہرت کی بنا پر شہادت دینی کافی ہے۔ (۵)

نسب کی نفی

منکوحہ عورت سے پیدا ہونے والے بچہ کے نسب کی باپ سے نفی اس وقت ہو سکتی ہے، جب کہ بچہ پیدا ہونے کے ساتھ ہی یا اس کی اطلاع ہوتے ہی شوہر اس کا انکار کر دے اور قاضی ان کے درمیان لعان کرادے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: لعان)

نکاح فاسد کے بعد بھی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک لعان کے بعد نسب کی نفی کی جاسکتی ہے، لیکن احناف کے نزدیک نکاح فاسد کے بعد نسب کی نفی نہیں کی جاسکتی۔ (۶)

بچہ کا تعین

منکوحہ عورت کو بچہ پیدا ہو تو بالا جماع دایہ یا صرف ایک

(۱) الفتاویٰ الہندیہ: ۵۳۶/۱، قاضی خان: ۳۷۱/۱، ہدایہ: ۳۱۱/۲، باب ثبوت النسب

(۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۱۳۲/۳

(۳) المغنی: ۳۰۰/۷

(۴) المبسوط: ۱۱۱/۱۶، المغنی: ۱۶/۹

(۵) البحر الرائق: ۱۹/۳، بدائع: ۳۳۱/۲، کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۵۲۲/۳

(۶) الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۲۹۵/۷

ہو کہ کسی چیز سے باندھے بغیر بھی از خود پنڈلی پر رکا رہے، نیز موزے سے نیچے کا حصہ دکھائی نہ دے، گو کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کہ اس موزے پر بھی مسح نہیں کیا جاسکتا، مگر فتویٰ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ہی کی رائے پر ہے اور یہی رائے شوافع اور حنابلہ کی ہے (۲) اس طرح باریک کپڑوں کا یا اون کا موزہ کافی نہیں۔ (۵)

ٹائیلون کے موزوں کا حکم

ہمارے زمانہ کے ٹیلون وغیرہ کے موزوں پر مسح درست نہ ہوگا، کہ ایک تو یہ اس قدر مضبوط نہیں کہ اس کو پہن کر بغیر جوتے کے ایک دو میل تک چلا جاسکے، اور یہ بھی ان شرطوں میں سے ہے جو مسح جائز ہونے کے لئے ضروری ہیں، دوسرے یہ خود بخود رکائیں رہتا، بلکہ اس کو الٹا سٹک روکے رکھتا ہے، تیسرے یہ اکثر اوقات اتنا باریک ہوتا ہے کہ پاؤں نظر آتے ہیں اور صرف گاڑھا رنگ حجاب بنا رہتا ہے، البتہ مضبوط فوم کے موزوں اور بوٹ پر مسح جائز ہوگا اس لئے کہ فقہاء کی منقولہ تشریح کے مطابق ان کا شمار ”ٹخنیں“ میں ہے۔

بخاری

عورت کے ”ٹخنیں“ کو کہتے ہیں، مرد کے سینہ کے لئے ”ممدوۃ“ کا لفظ بولا جاتا ہے۔
پستان اعضاء ستر میں ہے
چونکہ یہ عورت کے جنسی اعضاء میں سے ہے، اس لئے

عورت کی شہادت اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہوگی کہ یہی بچہ اس عورت کو تولد ہوا ہے۔ مطلقہ جو طلاق کی عدت گزار رہی ہے، دوران عدت اس کو ولادت ہوئی تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اب بھی ایک عورت کی گواہی کافی ہے، اس لئے کہ عدت باقی رہنے کی وجہ سے وہ اپنی اس مرد کا فراش ہے، اب ضرورت صرف مولود کی تعیین کی ہے اور اس کے لئے ایک عورت کی گواہی کفایت کرتی ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اب دوسرا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہوگی۔ (۱)

ٹخنیں

”ٹخنیں“ کے معنی موٹے اور گاڑھے کے ہیں: ٹخن اہی غلط وصلب۔ (۲)

گاڑھے موزوں پر مسح کی اجازت

فقہی کتابوں میں ”مسح علی ٹخنیں“ کے ذیل میں ”ٹخنیں“ کا لفظ آتا ہے، جن موزوں پر مسح کی اجازت دی گئی ہے اصل میں ان کو یا تو چمڑے کا ہونا چاہئے یا کم از کم اس طرح ہو کہ ان میں ”چمڑے“ کی نعلین لگی ہوں (مجلدین اور متعلین) (۳) امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اس کے علاوہ ایسے موزوں کو بھی مسح کے لئے کافی قرار دیا ہے، جو ”ٹخنیں“ یعنی کافی گاڑھے اور موٹے ہوں اور اس کی حد یہ ہے کہ اس میں اتنی صلابت اور سختی

(۲) مختار الصحاح: ۸۲

(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۳۲۹/۱

(۱) ہدایہ، ربع دوم: ۳۱۱، باب ثبوت النسب

(۳) قدوری: ۱۱۳، باب المسح علی الخفین

(۵) خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۸۱، الفتاویٰ الہندیہ: ۱۶/۱، باب المسح علی الخفین

حضور ﷺ نے اسے تناول فرمایا ہے اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ثرید آپ ﷺ کا سب سے محبوب کھانا تھا، (۳) ثرید آپ ﷺ کو اس قدر پسند تھی کہ ایک بار حضرت عائشہ کی تمام خواتین پر فضیلت اور برتری کے اظہار کے لئے فرمایا کہ حضرت عائشہ اسی طرح تمام عورتوں پر فضیلت رکھتی ہیں جس طرح ثرید تمام کھانوں پر۔ (۴)

نغبان

اڑدھے سانپ کو کہتے ہیں۔

درندہ ہونے کی وجہ سے اس کا کھانا حرام ہے، امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے بھی اس کو حرام قرار دیا ہے، البتہ امام مالکؒ نے یہ شرط ذبح حلال قرار دیا ہے (۵) دباغت کے بعد (جس کا طریقہ ”اہاب“ کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے اور جس کی تفصیل خود ”دباغت“ میں آئے گی) اس کا چہرہ استعمال کیا جاسکتا ہے، (۶) چونکہ شریعت کی نگاہ میں یہ ناپاک ہے، اس لئے اس کے جسم سے نکالا گیا تیل بھی ناپاک ہی شمار ہوگا اور اسی وقت اس کا استعمال روا ہوگا، جب شدید ضرورت ہو اور اس کا کوئی قبادل یا تو موجود نہ ہو، یا اس کی تحصیل دشوار ہو۔

سوائے شوہر کے کسی بالغ یا مشتمی آدمی کے سامنے اس کا کھولنا جائز نہیں، باپ، بیٹے اور دوسرے محرم رشتہ داروں کے لئے بھی فقہاء نے اس شرط پر اجازت دی ہے کہ شہوت پیدا ہونے کا کوئی اندیشہ نہ ہو اور بالکل مطمئن ہو۔ (۱)

پستان کی دیت

مرد کی چھاتی اگر کوئی شخص کاٹ دے تو ”حکومت عدل“ واجب ہوگی، یعنی اس کے معالجہ پر جو اخراجات آسکتے ہیں وہ ادا کرنے ہوں گے، اس کے برخلاف عورت کا پستان کاٹ دینے کی صورت میں ”خون بہا“ (دیت) واجب ہوگا، یعنی اگر دونوں پستان کاٹ دیا ہے تو اتنا تاوان ادا کرنا ہوگا، جو ایک آدمی کے قتل پر واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ پستان کاٹ دینے کی صورت میں اس کے جسم کی ایک خاص نوعیت کی پوری منفعت (دودھ پلانا) مفقود ہو کر رہ جائے گی اور ایسی صورت میں پوری دیت واجب ہو کر کرتی ہے اور اگر ایک ہی پستان کاٹا تو اس کا آدھا تاوان (یعنی دیت) ادا کرنی ہوگی۔ (۲)

ثرید

ایک خاص قسم کے کھانے کو کہتے ہیں، جس میں روٹی گوشت اور مختلف غذائی اشیاء کو باہم مخلط کر دیا جاتا ہے، آں

(۲) حوالہ سابق: ۱۸۸/۳، الباب الثامن الدیات

(۳) ترمذی: ۲۲۷/۲، ابواب المناقب

(۱) الفتاویٰ الہندیہ: ۹۷/۳، الباب الثامن فی مایحل للرجل النظر الیہ

(۳) ابو داؤد: ۵۳۱/۲، باب فی اکل الثرید

(۵) المغنی: ۳۲۴/۹

(۶) بعض فقہاء نے سانپ کے چہرے کو ناقابل دباغت ہونے کی وجہ سے بہر صورت ناپاک اور ناقابل استعمال قرار دیا ہے، (الفتاویٰ الہندیہ: ۲۴۱) مگر ایک تو اڑدھے کا چہرہ اپنے جسم کے لحاظ سے قابل استعمال بن سکتا ہے، دوسرے ہاں اسے زمانہ کے ترقی یافتہ وسائل نے تمام سانپوں کی دباغت ممکن بنا دیا ہے پس چونکہ ممانعت کی علت باقی نہیں رہی اس لئے فی زمانہ اس کو جائز ہونا چاہئے۔

(لومڑی)

ثعلب

ثعلب کے معنی لومڑی کے ہیں۔

لومڑی کے فقہی احکام

امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اس کا کھانا حرام ہے (۱) اس لئے کہ یہ ان جانوروں میں ہے، جو اپنے سامنے کے دانتوں (ناب) سے شکار کرتا ہے، اور ایسے تمام جانوروں کو حدیث نبویؐ میں حرام قرار دیا گیا ہے، امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے اور ابن قدامہ کا بیان ہے کہ امام احمدؒ سے بھی اکثر روایتیں اس کی حرمت ہی کی منقول ہیں (۲) اس کا جھوٹا ناپاک ہوگا، اس لئے کہ اس کا شمار درندوں میں ہے، البتہ چونکہ اس کے ناپاک ہونے میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے، اس لئے اس کا جھوٹا نجاست خفیفہ (ہلکا ناپاک) ہوگا۔ (۳)

شوافع کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ عرب اس کو ”طیبات“ میں شمار کرتے تھے، نہ کہ خبائث میں، پس ”یحل لهم الطیبات“ میں لومڑی بھی داخل ہے، لومڑی کی دو خاص ترکیبیں ہیں، جو عربی زبان میں ”فٹک“ اور ”سمور“ کے نام سے موسوم ہیں، شوافع کے نزدیک یہ بھی حلال ہیں۔ (۴)

ثقفہ

”ثقفہ“ وثوق سے ہے، وثوق کے معنی مطمئن کر دینے کے

ہیں۔ (۵)

ثقفہ کی تعریف

محدثین کی اصطلاح میں ”ثقفہ“ وہ ہے جو ”عدالت“ اور ”ضبط“ کا جامع اور ان دونوں اوصاف کا حامل ہو، هو الذی یجمع بین العدالة والضبط۔ (۶) اس کی مزید وضاحت اور مختصر تشریح ابن صلاح کی زبان میں سنئے، فرماتے ہیں:

”تمام ائمہ حدیث و فقہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی کی روایت کے قابل استدلال ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ ”عادل“ اور ”ضابط“ ہو اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ مسلمان، بالغ، عاقل، اسباب فتن اور خلاف مروت باتوں سے محفوظ، بیدار مغز، (عاقل نہ ہو) اور حدیث کو محفوظ رکھنے والا ہو، اگر قوت حافظہ سے کام لیتا ہو تو حافظہ کے ذریعہ، اور تحریر سے کام لیتا ہو تو ضبط تحریر میں لا کر، نیز اگر وہ روایت بالمعنی کرتا ہو، تو یہ بات بھی ضروری ہے کہ اس بات کو سمجھتا ہو، کہ کیا باتیں معنی اور مفہوم میں خلل پیدا کر دیتی ہیں۔ (۷)

عدل سے مراد کبار سے بچنا، ضبط سے مراد حافظہ کی درستگی

(۱) رد المحتار: ۱۹۴/۵، کتاب الذبائح

(۲) المغنی: ۳۲۶/۹، البتہ شعرائی کا بیان ہے کہ امام مالکؒ کے یہاں صرف کراہت ہے، المیزان الکبریٰ: ۶۵/۲

(۳) مسائین کے یہاں نجاست کے غلیظ اور خفیفہ ہونے کا یہی معیار ہے۔ (۴) الفقه الإسلامی وأدلته: ۶۸۲/۳

(۵) فتح الملہم مقدمہ ”الضبط“، ”و کتاب التصریفات“: ۳۳،

(۶) باب الناء“ سیوطی نے اپنی ”الفیہ“ میں اسی کو اس شعر میں ذکر کیا ہے: لنافل الاخبار شرطان هما: عدل وضبط ان یکون مسلما، (شعر نمبر ۹۶:۲۸)

(۷) المقدمة لابن صلاح: ۴۷، النوع الثالث والعشرون، مطبوعہ مشرقتیں لکھنؤ، سید شریف جرجانی نے بھی الفاظ کے تہذیبی فرق کے ساتھ یہی تشریح کی ہے،

لاحظہ ہو: ”مختصر جرجانی فی اصول الحدیث“: ۳

اور اس سے متعارض نہ ہوں۔

احادیث میں زیادت ثقہ کا حکم

علم حدیث میں ایک بحث آتی ہے کہ اگر ایک روایت کو مختلف لوگ روایت کریں اور کسی ایک روای کی روایت میں دوسرے راویوں کے الفاظ کے مقابلہ میں کچھ اضافہ ہو، تو یہ اضافہ قابل قبول اور قابل عمل ہوگا یا نہیں؟ — تو اگر یہ اضافہ کسی ضعیف راوی کی طرف سے ہے تو غیر معتبر ہے، اور اگر ”ثقہ“ راوی کی طرف سے ہو تو ابو بکر خطیب بغدادی کے بقول بالاتفاق معتبر ہے، مگر ابن صلاح نے اس کی تین قسمیں کی ہیں:

ابن صلاح کی تقسیم

اول یہ کہ اس کا ”اضافہ“ نہ صرف تمام دوسرے ثقہ راویوں کے الفاظ سے زائد ہو، بلکہ اس کے مخالف اور معارض بھی ہو، ایسی ”زیادت ثقہ“ نامقبول اور قابل رد ہے، محدثین کی اصطلاح میں اس روکی ہوئی روایت کو ”شاذ“ اور اس کے مقابلہ جمہور کی معتبر روایت کو ”محفوظ“ کہا جاتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ثقہ کا یہ اضافہ دوسرے ثقہ راویوں کے خلاف اور اس سے معارض نہ ہو، مثلاً اکثر راویوں سے جناب رسالت مآب ﷺ کے یہ الفاظ منقول ہیں: جعلت لنا الأرض مسجداً (زمین ہمارے لئے مسجد بنادی گئی) اسی کو ابو مالک سعید بن طارق اشجعی نے اضافہ کے ساتھ یوں نقل کیا ہے: ”جعلت لنا الأرض مسجداً وجعل تربتها

ہے، اور مروت سے مقصود ان باتوں سے بچنا ہے جس سے معاشرہ میں آدمی خفیف اور بے وزن سمجھا جاتا ہے، مثلاً راہ میں کھانا، کھڑے ہو کر پیشاب کرنا، لوگوں کے درمیان برہنہ سر رہنا، ننگے پاؤں چلنا، ڈاڑھی میں سیاہ خضاب لگانا، نامناسب لوگوں کے ساتھ بے تکلف باتیں کرنا وغیرہ (۱)، وہ تمام باتیں جس کی وجہ سے ”عدالت“ یا ”ضبط حفظ“ کے مفقود ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، ثقاہت کے لئے بھی قاذر ہیں اور ان سے ثقاہت مجروح ہوتی ہے، چنانچہ عدالت کو متاثر کرنے والی چیزیں پانچ ہیں: کذب، کذب سے متہم ہونا، فسق، بدعت اور جہالت، اسی طرح پانچ چیزیں ”ضبط راوی“ کو متاثر کرتی ہیں: فحش غلط، کثرت غفلت، وہم، ثقہ راویوں کی مخالفت اور فسق کا ظاہر ہو جانا۔ انشاء اللہ لفظ ”عدالت“ اور ”ضبط“ کے تحت اس موضوع پر تفصیلی گفتگو ہوگی۔

توثیق کے اصول

کسی راوی حدیث کے ”عادل“ قرار دئے جانے کے لئے دو باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جانی چاہئے، یا تو علم حدیث کی دو ثقہ شخصیتیں اس کی توثیق کر دیں، یا پھر اس کا عادل ہونا مشہور ہو جائے، جیسے زہری، سفیان ثوری، شعبہ وغیرہ، کہ یہ حدیث کی دنیا میں اس قدر مشہور ہیں کہ ان کو کسی سند اعتبار کی ضرورت نہیں۔ (۲) اور اس کے ”ضابط“ ہونے کا اندازہ اس طرح ہوگا کہ ان کی اکثر احادیث ثقہ راویوں کے مطابق ہوں

(۱) مولانا عبدالحی لکھنوی: ظفر الامانی علی مختصر الجرجانی: ۲۷۵، مطبوعہ چشمہ فیض لکھنؤ، والمقدمہ للدهلوی

(۲) المقدمہ لابن صلاح: ۳۸، تدریب الراوی: ۵۷-۲۵۶، اسی کی طرف ابو حاکم نیشاپوری نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے: بذاری عن المعروفین مالا

يعرفه المعروفون فاكثر ترك حديثه، معرفة علوم الحديث: ۶۲

ثابت رکھتا ہو، نیز اسی طرح بعض دوسرے قرائن کی روشنی میں فیصلہ کیا جائے گا، اگر محدث کو اس کے درست ہونے کا ظن غالب ہو جائے تو قبول کرے گا اور اگر نا درست ہونے کی طرف رجحان ہو تو رد کر دے گا۔ (۲)

توثیقی الفاظ میں مراتب و درجات

محدث جب کسی راوی کی توثیق کرتا ہے، یا اس پر جرح کرتا ہے تو الفاظ و تعبیرات کے لحاظ سے اس کے بھی درجات متعین کئے گئے ہیں، ان الفاظ کے کتنے درجات ہیں؟ ان میں اہل علم کے درمیان قدرے اختلاف ہے، اسی طرح توثیق کی کون سی تعبیر زیادہ قائل سمجھی جائے گی؟ اس میں بھی مختلف رائیں ہیں، یہاں مولانا ظفر احمد عثمانی کی رائے نقل کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے، مولانا عثمانی لکھتے ہیں کہ تعدیل کے پانچ مراتب ہیں، پہلا درجہ یہ ہے کہ محدث نے اس کے لئے لفظاً یا معنیً مبالغہ اور تفصیل کا پیرایہ بیان اختیار کیا ہو، جیسے: اوثق الناس، اضطرب الناس، ثبت الناس یا یہ کہ ”لا اعرف له نظيراً“ (اس کی کوئی نظیر نہیں)، دوسرے وہ جن میں توثیقی الفاظ کو مکرر ذکر کیا گیا ہو، جیسے ”ثقتہ ثقہ“ یا ”ثقتہ حجتہ“، تیسرے: وہ الفاظ توثیق کہ ان کو مکرر ذکر نہ کیا جائے، مثلاً صرف ”ثقتہ“ یا ”حجتہ“ چوتھے: صدوق (سچا) یا ”لا باس بہ“ (اس راوی میں کوئی حرج نہیں)، پانچویں: حسن الحدیث (حدیث میں مناسب ہے) وغیرہ کے الفاظ، اور چھٹے: مقبول یا

طہوراً“ (زمین ہمارے لئے مسجد بنا دی گئی ہے اور اس کی مٹی پاک) اس حدیث میں جعل تو بہتھا طہوراً کا اضافہ عام لوگوں کی اس روایت کے خلاف نہیں ہے، بلکہ گویا اس کی تاکید اور ایک درجہ میں اس کے سبب اور حکمت کا اظہار ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ”زیادۃ“ ایک گونہ دوسرے ثقہ راویوں کے خلاف ہو، جیسے دوسرے راویوں کی روایت ”عام“ ہو اور اس ”اضافہ“ کی وجہ سے اس کا عموم کم ہو گیا ہو، مثلاً یہ روایت کہ صدقۃ الفطر ہر آزاد و غلام اور مرد و عورت پر واجب ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے نافع رضی اللہ عنہ نے نقل کی ہے، نافع سے روایت کرنے والے اکثر اصحاب ایوب، عبید اللہ وغیرہ نے صرف اتنا ہی نقل کیا ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ”من المسلمین“ کا لفظ بڑھا دیا ہے، یعنی یہ صدقۃ فطر آزاد و غلام اور مرد و عورت پر واجب ہے بشرطیکہ وہ مسلمان ہوں، یہاں ”مسلمان“ کی قید نے دوسرے راویوں کی عام روایت میں تخصیص پیدا کر دی ہے، امام شافعی اور امام احمد کے یہاں یہ زیادت اور دوسری قسم کی زیادت مقبول اور قابل استدلال ہے۔ (۱)

احناف کا نقطہ نظر

فقہاء احناف کے یہاں اس مسئلہ میں ذرا تفصیل ہے اور ثقہ کی زیادت قبول کرنے کے لئے غالباً یہ ضروری ہے کہ جن راویوں نے اس ”اضافہ“ کو چھوڑ دیا ہے وہ ان سے زیادہ

(۱) مستفاد از: مقدمہ ابن صلاح، ۳۸، الفرع السادس، الايضاح فی تاریخ الحديث، وعلم الاصطلاح، ۱۳۳، مطبوعة دار العربیہ بیروت،

سعدی یاسین

(۲) فتح الملہم، ۱۰۶، زیادات الثقات، اس موضوع پر احناف کے نقطہ نظر کی توضیح کے لئے ملاحظہ ہو: قواعد فی علوم الحديث

بروی حدیثہ (راوی کی حدیث لکھی جاسکتی ہے) وغیرہ۔ (۱)

نمر

لفوی معنی ”پھل“ کے ہیں، چونکہ اس کا شمار ”نباتات“ میں ہے اس لئے ہر قسم کے پھل جائز، حلال اور کھائے جانے کے قابل ہیں، کوئی تحدید نہیں، سوائے اس کے کہ زہر وغیرہ ہو تو ضرر سے بچنے کے لئے اس کے کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔

درخت کی بیج میں پھل داخل نہ ہوگا

درخت کی بیج میں خود بخود پھل داخل نہ ہوگا، بلکہ وہ بیجنے والے کی ملک میں ہوگا، ہاں اگر معاملہ طے پاتے وقت ہی خریدار نے یہ شرط لگا دی تھی کہ پھل سمیت درخت بھی خرید لوں گا تو پھل بھی بیج میں داخل ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”پھل بائع کے لئے ہوگا، سوائے اس کے کہ خریدار اس کی شرط لگا دے“ پھر اگر پھل کے بغیر صرف درخت خریدار نے خرید کیا تو اسے حق ہوگا کہ تا جڑ کو فی الفور پھل توڑ لینے کا پابند کرے، چاہے وہ پھل ابھی قابل استعمال بھی ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، البتہ اگر وہ یہ طور خود اتنی مہلت دیدے کہ پھل تیار یا کسی درجہ میں قابل استعمال ہو جائے تو اب بائع اپنا پھل اس پر رکھ سکتا ہے، اگر وہ اس کے لئے آمادہ نہ ہو تو بائع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ چاہے تو ”معاملہ بیع“ کو باقی رکھے یا فسخ کر دے۔ (۲)

مشکل یہ ہے کہ اس کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ خریدار اس

ایثار کے لئے تیار نہ ہو تو اس مدت کے لئے درخت اس سے کرایہ ہی پر لے لیا جائے: فلولو استاجر الشجرة من المشتري ليترك عليه الثمر لم يجز۔ (۳) اور اگر بیج کے وقت ہی بائع نے اس قسم کی قید لگا دی ہو تب تو بیج ہی فاسد ہو جائے گی۔ (۴)

باغات اور پھلوں کی خرید و فروخت

موجودہ زمانہ میں پھلوں کی خرید و فروخت کے جو طریقے مروج ہیں ان کی وجہ سے یہ مسئلہ بہت اہمیت اختیار کر گیا ہے، میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اس موضوع پر اپنے ایک مطبوعہ مقالہ کی تلخیص یہاں نقل کر دوں:

پھلوں کی خرید و فروخت کی صورتیں:

اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم باغات کی خرید و فروخت کی ممکنہ اور مروجہ صورتوں کا تجزیہ کریں اور پھر ان میں سے ہر ایک پر علاحدہ بحث کی جائے۔

۱۔ پھل ابھی آئے نہ ہوں اور باغ فروخت کر دیا جائے، جیسا کہ بعض اوقات ایک یا کئی کئی سال کے لئے باغات فروخت کر دئے جاتے ہیں۔

۲۔ پھل نکل آئے، لیکن ابتدائی حالت میں ہوں، انسانی استعمال کے لائق نہ ہوئے ہوں اور ان کو بیچ دیا جائے۔

۳۔ کچھ پھل نکل آئے اور کچھ ابھی نہیں نکلے، بلکہ مستقبل میں ان کا نکلنا متوقع ہو اور موجودہ اور آئندہ نکلنے والے دونوں طرح کے پھل فروخت کر دئے جائیں۔

(۱) قواعد فی علوم الحدیث: ۳۹-۴۴، تفصیل کے لئے ۲۶-۱۲۰ احکام، اس پر شیخ عبدالفتاح ابو نعیمہ کی تحقیق

(۲) رد المحتار: ۳۷۴/۳، ۳۸، ”مطلب فی بیع الثمر و الزرع و الشجر“

(۳) فتح القدیر: ۳۸۹/۵

(۴) حوالہ سابق

مقدار اور ادائیگی کا وقت متعین ہو، یہاں نہ پھل کی مقدار متعین ہے اور نہ یقینی طور پر مدت مقرر ہے کہ کب پھل خریدار کو مل سکے گا، اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر اس صورت کی بھی توجیہ و تاویل شروع کر دی جائے تو پھر ”بیع معاومہ“ اور ”بیع سنین“ کی ممانعت کی حدیثیں بے معنی ہو کر رہ جائیں گی؟ اسی لئے یہ صورت تو یقیناً ممنوع ہوگی۔

دوسری صورت

پھل نکل آیا، لیکن قابل استعمال نہیں ہو (۲) ایسا پھل اگر اس شرط پر خرید کیا جائے کہ خریدار اسے فوراً توڑ لے گا تو یہ صورت بالاتفاق درست ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں:

القسم الثاني : أن يبيعها بشرط القطع في الحال فيصح بالإجماع ، لأن المنع إنما كان خوفا من تلف الثمر و حدوث العاهة عليها قبل أخذها. (۲)

تاہم اگر خرید و فروخت کا معاملہ طے پا جانے کے بعد خریدار نے خواہش کی کہ ابھی پھل تیار ہونے تک اس کو درخت پر رہنے دیا جائے اور بیچنے والے نے اس کو قبول کر لیا تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ علاء الدین سمرقندی کا بیان ہے کہ: فإن

۴۔ پھل نکل آئے اور انسانی استعمال کے لائق بھی ہو گئے جس کو فقہ وحدیث میں ”بدو صلاح“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۱) پھر آخر الذکر تینوں صورتوں (۲-۴) میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

(الف) خریدار سے طے پا گیا کہ وہ پھل فوراً توڑ لے گا۔

(ب) طے ہوا کہ پھل پکنے تک درخت پر باقی رہے گا۔

(ج) نہ فوراً پھل توڑنا طے پایا، نہ پھل پکنے تک درخت پر اس کا باقی رکھنا، بلکہ اس سے خاموشی اختیار کی گئی۔

اس طرح یہ چار صورتیں دراصل دس صورتوں پر مشتمل ہیں۔

پہلی صورت

پہلی صورت کہ پھلوں کے نکلنے سے قبل ہی اس کی بیع کر دی جائے تو جائز نہیں، اس سے متعلق صریح و صحیح روایات موجود ہیں، حدیث میں اسی کو ”بیع معاومہ“ یا ”بیع سنین“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کو بیع مسلم بھی قرار نہیں دیا جاسکتا، بیع مسلم کے لئے اول تو احناف کے یہاں ضروری ہے کہ ”بیع“ فروختگی کے وقت سے ادائی کے وقت تک بازار میں موجود ہو، یہاں ایسا نہیں ہوتا، تاہم اگر فقہی اختلاف سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو اس بات پر اتفاق ہے کہ بیع کی

(۱) سنن ترمذی: ۲۳۶۲، باب مكرهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها

(۲) پھل کے آنے اور قابل استعمال ہونے (بدو صلاح) سے کیا مراد ہے؟ خود احناف کے درمیان اس کی تعین میں اختلاف ہے، قاضی خاں نے مشارح کی طرف نسبت ہے کہ اگر جانور وغیرہ کے چارے کے کام آسکے تو یہ کافی نہیں اور ابھی اس کی خرید و فروخت درست نہیں، لیکن دوسرے تالفین نے اس مرحلہ میں بھی بیع کو جائز قرار دیا ہے، ابن ہمام نے بھی اسی دوسری رائے کو صحیح تسلیم کیا ہے اور امام محمد کی ایک عبارت سے اس پر استدلال کیا ہے، نیز اگر پھل ابھی بالکل ہی ناقابل انتفاع ہے تو بھی اس کے جواز کے لئے یہ حیلہ اختیار کیا ہے کہ اس روہ کے پتے خرید کر لئے جائیں تو یہ ناقابل انتفاع پھل بھی جیسا اسی بیع میں داخل ہو جائیں گے، فیجوز فیہا تبعاً للأوراق کا نہ ورق، فتح

حدیث: ۳۸۹۵، اسی طرف ابن قیم کا بھی رجحان ہے، البحر المرفق: ۳۰۱۷۵

(۳) انمعنی: ۷۶۴

درخت بٹائی پر لے لے جس کو "مساقات" یا "معاملت" کہا جاتا ہے اور معمولی تناسب مثلاً ہزارواں حصہ مالک باغ کے لئے مقرر کرے: والحبيلة ان ياخذ الشجرة معاملة على ان له جزء من الف جزء. (۵) دوسری صورت یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار کو بطور خود پھل پکنے تک اس کو درخت پر باقی رکھنے کی اجازت دے دے، اب اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک درخت نے اگر آج اجازت دیدی اور آئندہ اپنی اجازت سے رجوع کر لے تو خریدار کس طرح اپنے حق اور پھل کا تحفظ کرے گا؟ اس کا حل یوں پیش کیا گیا کہ مالک سے اس طرح اجازت حاصل کی جائے کہ: "میں پھل کو فلاں مدت تک رکھنے کی اجازت دیتا ہوں، اگر میں کبھی اس سے رجوع کروں تو تم کو پھل باقی رکھنے کا حق ہوگا۔" (۶)

تیسری صورت

کچھ پھل نکل آئے اور کچھ نہیں نکلے، بلکہ مستقبل میں ان کا نکلنا متوقع ہو، اب مالک باغ تمام پھلوں کو فروخت کرتا ہے، ان کو بھی جو نکل آئے اور ان کو بھی جو نہیں نکلے، امام مالک کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جائز نہیں۔

وإذا باع النمرة الظاهرة وما يظهر بعد
ذالك لم يصح البيع عند أبي حنيفة و

كان ذالك بإذن البائع جاز وطاب له الفضل. (۱)
اسی طرح پھل تیار ہونے سے پہلے ہی خرید کر لیا اور خرید و فروخت کے معاملہ کے وقت یہ طے نہ پایا کہ پھل ابھی توڑ لے گا یا اسے تیار ہونے تک باقی رکھے گا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی معاملہ درست ہوگا۔

القسم الثالث: أن يبيعها مطلقاً ولم يشترط
قطعاً ولا تقيده، فالبيع باطل وبه قال مالك
والشافعي: وأجازة أبو حنيفة. (۲)

احناف نے گواہ کو جائز رکھا ہے، لیکن ان کے یہاں بھی واجب ہے کہ اس طرح معاملہ طے پا جانے کے بعد خریدار پھل توڑ لے اس کو حق نہیں کہ درخت پر پھل باقی رکھے، وعلی المشتري قطعها في الحال إذا باع مطلقاً أو بشرط القطع. (۳) — اور اگر معاملہ اس شرط کے ساتھ طے پائے کہ پھل درخت پر رہنے دے گا، تا آنکہ پھل پک جائے تو ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو بیع فاسد ہوگی ہی، امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی بیع درست نہ ہوگی، اما إذا باع بشرط الترك فهو فاسد (۴) کیونکہ خرید و فروخت کے معاملے میں خریدار نے ایک ایسی شرط لگا دی ہے، جس میں اس کے لئے منفعت ہے۔

اگر پھل درخت پر باقی رکھنا چاہتا ہے کہ وہ پوری طرح تیار ہو جائے تو اس کے لئے فقہاء نے دو حیلے بتائے ہیں، اول یہ کہ

(۲) المغنی ۷/۳۰

(۳) تحفة الفقهاء: ۵۵

(۱) تحفة الفقهاء: ۵۶

(۳) عالمگیری: ۱۰۹۳

(۵) در مختار علی هامش الرد: ۳۰۳

(۶) حوالہ سابق، البتہ واضح ہو کہ امام محمد کے نزدیک مالک کا رجوع کرنا درست ہوگا اور رجوع کی شرط پر مطلق اجازت معتبر نہ ہوگی

الشافعی و احمد و قال مالک : يجوز. (۱)

اسی طرح اگر کچھ پھل قابل استعمال ہو گئے اور باغ کے باقی پھل ابھی قابل استعمال نہیں ہوں، تو بھی امام شافعی و احمد کے برخلاف امام مالک نے اس کی اجازت دی ہے بشرطیکہ باغ کے تمام درخت ایک ہی پھل کے ہوں، اگر دو علاحدہ پھل کے درخت ہوں، مثلاً آم کے کچھ درخت میں پھل کا آجانا یا پھل کا قابل استعمال ہو جانا امرود کے پھلوں کی فروختگی کے لئے کافی نہ ہوگا، حالانکہ امرود ابھی قابل استعمال ہوا ہی نہ تھا، یا نکلا ہی نہ تھا، وبدوہ أى الصلاح فى بعض من ذالک النوع ولونخله كان فى جواز بيع الجميع من جنسه لافى غیر جنسه. (۲)

ابن ہمام نے اس پر ایک اور طریق سے بھی بحث کی ہے کہ فقہاء نے اس بات کو منع کیا ہے کہ پھل خرید کر لیا جائے اور جتنی مدت میں وہ کپے اتنی مدت کے لئے درخت کرایہ پر لیا جائے، کیونکہ اجارہ ایک خلاف قیاس حکم ہے اور اس کی اجازت اسی وقت ہے جب اس کے سوا چارہ نہ رہے، یہاں درخت پر پھل کو باقی رکھنے کے لئے ایک دوسری تدبیر بھی موجود ہے کہ خریدار پھل کے ساتھ درخت بھی خرید کر لے، آگے ابن ہمام نے لکھا ہے کہ چونکہ پھل دار درخت کا اجارہ تعادل سے ثابت ہے اور درخت کو خرید کرنے میں دشواری ہے، اس لئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

ولا يخلو مالى هذا من العسر لانه

يستدعى شراء مالا حاجة له إليه أو مالا يقدر على ثمنه وقد لا يوافق البائع على بيع الأشجار للأول أولى. (۳)

اس میں جو دشواری ہے وہ مخفی نہیں، کیونکہ اس کا تقاضا ہے کہ خریدار اس چیز کو خرید کرے جس کی اس کو ضرورت نہیں یا جس کی قیمت ادا کرنے پر وہ قادر نہیں، نیز کبھی ایسا بھی ممکن ہے کہ بائع اس سے درخت فروخت کرنے پر آمادہ نہ ہو، لہذا پہلی صورت (درخت کا اجارہ) زیادہ بہتر ہے۔

البتہ ابن حزم اور لیث بن سعد کے نزدیک ایک باغ میں مختلف پھلوں کے درخت ہوں اور ان میں سے کوئی ایک پھل تیار ہو گیا تو دوسرے پھلوں کی بیج بھی درست ہو جائے گی۔

فبيع ثمار الحائط الجامع لأصناف الشجر صفقة واحدة بعد ظهور الطيب فى شتى منه جائز وهو قول الليث بن سعد : لأنه بيع ثمار قد بد اصلاحها ، ولم يقل رسول الله إن ذالک لا يجوز إلا فى صنف واحد. (۴)

ایک باغ جس میں مختلف صنف کے درخت ہوں، کے پھلوں کو اس میں سے ایک درخت میں بھی تیاری کے آثار ظاہر ہونے کے بعد فروخت کرنا جائز ہے، یہی قول لیث کا بھی ہے، کیونکہ یہ ”بد وصلاح“ کے بعد پھلوں کو فروخت کرنا ہے اور

(۲) الشرح الصغير: ۳۳۵/۳، نیز دیکھئے: کتاب الفقہ علی المذاهب الأربعة: ۲۹۸/۲

(۳) المحلى: ۳۵۷/۸

(۱) رحمة الأمة: ۱۷۷

(۳) فتح القدیر: ۲۹۰/۵

حضور ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ ایسی صورت میں صرف ایک ہی صنف کا پھل فروخت کرنا جائز ہوگا۔

پس احتاف کے ہاں عام اصول کے مطابق نکلے ہوئے پھلوں کے ساتھ ان پھلوں کی بیج درست نہ ہوگی جو ابھی نکلے ہی نہ ہوں، چنانچہ اگر قبضہ سے پہلے ہی مزید کچھ پھل نکل آئے تب تو بیج فاسد ہو جائے گی اور اگر خریدار کے قبضہ کرنے کے بعد پھل میں اضافہ ہوا ہو اور نئے پھل نکلے تو اب باغ میں خریدار اور مالک دونوں شریک سمجھے جائیں گے۔ ولو اشترى مطلقاً فائتمرت ثمراً آخر قبل القبض فسد البيع لتعدد التمييز ولو أتمرت بعده اشترى للاختلاط (۱)۔ یہی فقہاء احتاف کے یہاں ظاہر روایت ہے۔ (۲)

دوسری طرف عوام میں بڑھتا ہوا تعامل، کہ کچھ پھل آتے ہی باغ فروخت کر دیا جاتا ہے، اس کو سامنے رکھتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں نرم روی کی راہ اختیار کی ہے، ابن ہمام، ابن نجیم اور شامی نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

☆ حلوانی نے زعلی کے حسب روایت اس کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ اکثر پھل نکل آئے ہوں اور کچھ باقی ہوں: وأفتى الحلوانى بالجواز لو الخارج أكثر. (۳)

☆ شمس الائمہ نے امام فضلی سے نقل کیا ہے کہ وہ پھل کے اکثر اور کم تر حصہ کی قید کے بغیر ہر صورت اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں کہ پھل کی کچھ مقدار نکل آئی ہو اور کچھ ابھی نہ آیا ہو، بلکہ جو پھل موجود ہو اس کو ”اصل“ سمجھا جائے گا اور بعد کو نکلنے والا پھل اس کے تابع ہو کر معاملہ میں شامل رہے گا، ولم یقیده عنه بكون الموجود وقت العقد يكون أكثر بل قال عنه اجعل الموجود أصلا في العقد وما يحدث بعد ذلك تبعاً. (۴)

☆ ابن نجیم نے نقل کیا ہے کہ امام فضلی کہتے ہیں کہ لوگوں کا انگور کی خرید و فروخت میں اسی نوعیت کا تعامل ہو گیا ہے اور اب ان کو اس سے روکنے میں حرج ہے، اس لئے استحساناً میں اس کو جائز قرار دیتا ہوں۔ (۵)

☆ اس پر اس بات سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ امام محمدؒ نے درخت پر لگے ہوئے گلاب کی خرید و فروخت کی اجازت دی ہے، حالانکہ گلاب کے پھول یکبارگی نہیں نکلتے اور کھلتے، بلکہ یکے بعد دیگرے نکلتے ہیں، وقد رأيت في هذا رواية عن محمد وهو في بيع الورد على الأشجار فإن الورد متلاحق ثم جوز البيع

(۱) البحر الرائق ۳۰۱/۵

(۲) ولو برز بعضها دون بعض لا يصح في ظاهر المذهب، درمختار علی هامش الرد: ۳۸/۳، نیز ملاحظہ ہو: ہندیہ ۱۰۶/۳

(۳) الدر المختار علی هامش الرد: ۳۹/۳، نیز ملاحظہ ہو: خلاصة الفتاوى: ۳۰-۳۱/۳

(۵) حوالہ سابق

(۴) البحر الرائق ۳۰۱/۵

فی الكل بهذا الطريق . (۱)

☆ ابن ہمام نے اس کے لئے یہ تدبیر بتائی ہے کہ بیکن نگلزی وغیرہ ہیزیوں میں اس کے جواز کی صورت یہ ہے کہ پھل کے بجائے اصل پودہ ہی کو خرید کر لیا جائے، تاکہ آئندہ نکلنے والا پھل اسی کی ملک میں ہو :

لیشتری اصول الباذنجان والبطیخ والوطبة لیكون ما یحدث فی ملکہ .

کھیتی وغیرہ میں جیلہ یہ ہے کہ جو پھل موجود ہوں، مقررہ قیمت کے کچھ حصہ سے اس کو خرید کر لے اور بائع اس کے لئے اتنی مدت کے لئے زمین کا کرایہ طے کر لے، جس میں کھیتی کی تیاری یقینی ہو۔ ولی الزرع والحشیش یشتري الموجود ببعض الثمن ويستأجر الأرض مدة معلومة یعلم غایة الإدراک .

پھلوں میں یہ طریق اختیار کیا جائے کہ موجودہ پھل خرید کر لے اور بائع اس کے لئے آئندہ ہونے والے پھل کو مباح و جائز کر دے، فی ثمار الأشجار یشتري الموجود ویحل له البائع ما یوجد . (۲)

امام سرخسی نے تو ظاہر روایت ہی پر فتویٰ دیا ہے اور اس کو منع کیا ہے، اس لئے کہ یہ غیر موجود شئی کی خرید و فروخت ہے، لیکن متاخرین نے عام تعامل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں امام فضلی ہی کی رائے پر عمل کیا ہے، اور خوب لکھا ہے، کہ دمشق وغیرہ میں جہاں کثرت سے باغات ہیں اس طرح خرید و

فروخت کا تعامل ہو گیا ہے اور اوپر ان کو جائز کرنے کی جو صورتیں ذکر کی گئی ہیں، جہل کے غلبہ کی وجہ سے محدود چند لوگوں کو چھوڑ کر عام لوگوں سے اس پر عمل کرنے کا تقاضا ممکن نہیں، اور اس کو اس سے باز رکھنا بھی مشکل ہے، پھر چونکہ مارکٹ میں جو کچھ پھل آتا ہے وہ اسی طریق پر، اس لئے پھل کا کھانا ہی حرام ہو جائے گا، پس اب اس بیع نے ضرورت کا درجہ اختیار کر لیا ہے، لہذا جس طرح انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے آپ ﷺ نے ”مسلم“ کی اجازت دیدی، حالانکہ وہ ایک شئی معدوم کی بیع ہے، اسی طرح پھلوں کی خرید و فروخت کی اس نوع کے معاملات کو بھی درست کہنا چاہئے۔ (۳)

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کچھ پھل نکل آئے ہوں اور باقی ابھی نہیں نکلے ہوں، تو ان کو فروخت کرنا درست اور جائز ہوگا، بشرطیکہ ایک ہی پھل کے مختلف درخت ہوں، ایک ہی باغ میں مختلف نوعیت کے پھلوں کے الگ الگ درخت ہوں تو ایک درخت میں پھل آ جانا، دوسرے پھلوں کی خرید و فروخت کے جائز ہونے کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

چوتھی صورت

پھل نکل آئے اور انسانی استعمال کے قابل بھی ہو گئے جس کو حدیث میں ”بدو صلاح“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ائمہ ثلاثہ، مالک، شافعی، احمد کے نزدیک اس صورت میں بہر حال خرید و فروخت درست ہے، چاہے غیر شرط خرید و فروخت ہو، یا فوراً توڑنے کی شرط ہو، یا پھل کی تیاری تک درخت پر رکھنے کی، نیز

(۲) البحر الرائق: ۳۰۱/۵، فتح القدیر: ۴۹۲/۵

(۱) فتح القدیر: ۴۹۲/۵

(۳) رد المحتار: ۳۹/۳

شرطیں تعامل کا درجہ اختیار کر لیں اور خرید و فروخت میں رواج پاجائیں، وہ اس سے مستثنیٰ ہیں، وہ معتبر بھی ہیں اور بیع کے صحیح ہونے میں رکاوٹ بھی نہیں ہیں، عالمگیری میں بھی مختلف جزئیات کے ذریعہ اس اصول کو منسوخ اور واضح کیا گیا ہے، ذیل کی عبارت ملاحظہ ہو:

ولكنه متعارف كما إذا اشترى نعلًا
وشراكاً على أن يحدوه البائع جاز البيع
استحساناً كذا في المحيط ، وإن اشترى
صراً على أن يخز البائع له خفاً أو
قلنسوة بشرط أن يبطن له البائع من عنده
فالبيع بهذا الشرط جائز للتعامل ، كذا في
التارخانيه... وكذا لو اشترى خفاه خرق
على أن يخز البائع أو ثوبا من خلقاني وبه
خرق على أن يخطه ويجعل عليه الرقعة
كذا في محيط السرخسي ، ولو اشترى
كرباسا بشرط القطع والخياطة لا يجوز
لعدم العرف كذا في الظهيرية ، وإن كان
الشرط شرطاً لم يعرف ورود الشرع
بجواز في صورة وهو ليس بمتعارف إن
كان لأحد المتعاقدين فيه منفعة أو كان
للمعقود عليه منفعة والمعقود عليه من
أهل أن يستحق حقاً على الغير فالعقد

خریدار کو غیر مشروط معاملہ یا پھل کی تیاری تک درخت پر رکھنے کی صورت میں حق حاصل ہوگا کہ پھل کی تیاری تک پھل و درخت پر رہنے دئے جائیں:

وجملة ذلك أنه إذا بدا الصلاح في الثمرة
جاز بيعها مطلقاً وبشرط التبقية إلى حال
الجزاز وبشرط القطع ، وبذلك قال مالک
والشافعي : وقال أبو حنيفة وأصحابه :
لا يجوز بشرط التبقية . (۱)

امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک پھل کے درخت پر ایک عرصہ لگے رہنے کی شرط لگا دی جائے تو بیع درست نہ ہوگی، امام محمدؒ نے اس کی تفصیل کی ہے کہ اگر پھل تیار ہو چکے ہوں تو ایسی شرط لگانے میں مضائقہ نہیں اور یہ شرط معتبر بھی ہوگی اور اگر پھل تیار ہونے سے پہلے اس طرح کا معاملہ ہو تو درست نہ ہوگا، عموم بلوی کے تحت طحاوی نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، ابن نجیم و ہسکلی وغیرہ کے بیان کے مطابق اسی پر فتویٰ ہے۔ (۲)

جو شرطیں مروج ہو جائیں

دوسری، تیسری اور چوتھی صورت میں احناف نے اس شرط کے ساتھ خرید و فروخت کو منع کیا ہے کہ پھل کی تیاری تک پھل درخت پر رہنے دئے جائیں اور یہ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جو تقاضائے خرید و فروخت کے خلاف ہے، اس لئے ایسی شرط معاملہ کو فاسد کر دے گی۔ مگر یہ مسئلہ موجودہ حالات میں قابل غور ہے، اوپر علامہ سرخسیؒ کا بیان گذر چکا ہے کہ جو

(۱) المغنی لابن قدامة ۷/۳۷۴، نیز دیکھئے: الفقہ علی المذاهب الأربعة ۲/۲۹۷-۲۹۸، نہایة المحتاج ۱۳/۳۰۲

(۲) الدر المختار علی هامش الرد ۳۹/۳

فاسد کذا فی الذخیرۃ (۱)

لیکن اگر وہ شرط مروج ہو مثلاً چمڑہ اور تسمہ اس شرط پر فروخت کرے کہ بائع اس کا جو تباہ کر دے تو ازراہ استحسان جائز ہوگا، اگر چمڑا خرید کیا، بشرطیکہ بائع اس کے لئے ڈوری فراہم کر دے، یا ٹوپی خرید کی کہ بائع اپنے پاس سے استر لگا دے تو تعامل کی وجہ سے ان شرطوں کے ساتھ بیع جائز ہے، ایسا ہی ”تاتار خانیہ“ میں ہے، اسی طرح اگر پھٹا ہوا موزہ خرید کرے، بشرطیکہ بائع اسے سل دے، یا پھٹا ہوا کپڑا خرید کرے بشرطیکہ بائع اس پر پیوند لگا دے، اور اگر کپڑا خرید کرے اس شرط پر کہ بائع اسے چھانٹ دے اور سل دے تو تعامل اور عرف نہ پائے جانے کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا، اگر شرط ایسی ہو کہ کسی صورت میں نص اس کے جواز پر وارد نہ ہو، نہ لوگوں میں اس کا تعامل ہو، تو اگر بائع اور خریدار میں سے کسی کا اس میں نفع ہو، یا خود بیع کا نفع ہو اور وہ اس کا اہل ہو کہ دوسرے پر اس کا حق ثابت ہو سکے تو یہ معاملہ فاسد ہوگا۔

اسی تعامل اور ضرورت کی بنا پر بعض فقہاء نے موجود پھلوں کے ساتھ غیر موجود پھلوں کی خرید و فروخت کو درست رکھا ہے، امام محمدؒ نے اسی تعامل کی بنا پر پھل کی تیاری کے بعد اس کو درخت پر لگے رہنے کی شرط کو درست قرار دیا، امام ابن ہمام نے بحث کی ہے کہ صاحب ہدایہ کا یہ کہنا کہ امام محمدؒ نے یہ رائے اس بات پر مبنی

ہے کہ چونکہ اب پھل کی نشوونما مکمل ہو چکی ہے اور اب وہ درخت کی انرجی نہیں لے گا، اس بنا پر تقاضائے قیاس ہے کہ یہ معاملہ درست ہو صحیح نہیں ہے، اصل میں اس شرط کو منع اس لئے کرتے ہیں کہ بیع میں کسی شرط کا لگانا صحیح نہیں ہے، اور ظاہر ہے یہ ممانعت ہر طرح کے پھل میں ہے، چاہے وہ ابتدائی حالت میں ہو یا تیار ہو، ابن ہمام کا خیال ہے کہ دراصل امام محمدؒ کی یہ رائے خلاف قیاس ازراہ استحسان ہے اور عرف و تعامل کی رعایت پر مبنی ہے۔

بلکہ ابن ہمام کی عبارت پر غور کرو تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کا میلان بھی اسی طرف ہے، چونکہ خرید و فروخت کے معاملے میں تعامل تیاری سے قبل بیع اور اس کے بعد پھل درخت پر باقی رکھنے کا ہے، اس لئے غیر مکمل ”پھل“ (غیر متناہی) میں بھی درخت پر باقی رکھنے کی شرط کو درست و جائز ہونا چاہئے۔

ولا یخفی أن الوجه لا یتیم فی الفرق لمحمد إلا بادعاء عدم المعرف فی مالم یتناہ عظمہ (۲)

اب صورت حال یہ ہے کہ پھل کی تیاری سے پہلے ہی باغات کی خریدی اور پھل کی تیاری تک درخت پر پھلوں کے باقی رکھنے کا عام رواج ہو گیا ہے اور شامی نے جو بات دمشق کے بارے میں لکھی ہے کہ اگر خرید و فروخت کی اس صورت کو نادرست قرار دیا جائے تو بازار میں حلال طریقہ پر خرید کئے ہوئے پھل کی دستیابی دشوار ہو جائے گی، خود فقہاء کو بھی اس کا احساس ہے، اس لئے انہوں نے مختلف ”حیلے“ بھی پیش کئے ہیں، تاکہ خلق خدا کی طرف حتی الوسع اکل حرام کی نسبت سے

بچا جاسکے۔ یہ عرف و عادت اور ضرورت انسانی ہی وہ امر ہے کہ جس کے تحت فقہاء نے مفتی بہ قول اور ”ظاہر روایت“ سے عدول کو بھی جائز قرار دیا ہے: وما ضاق الامر إلا اتسع ولا يخفى ان هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الرواية (۱) ان حالات میں یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ موجودہ عرف و تعامل کی بنا پر درخت پر باقی رکھنے کی شرط ایک درست شرط ہے، اس شرط کے ساتھ خرید و فروخت کا معاملہ بھی جائز ہوگا اور یہ شرط بھی بجائے خود معتبر ہوگی۔

پھلوں کی بیج میں مروج استثناء

ایک خاص عرف بعض علاقوں میں یہ ہے کہ خریدار پھل کی کچھ متعین مقدار مالک کو دیا کرتا ہے، جس کو بعض مقامات پر ”ڈالی“ یا ”جنس“ سے بھی تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں اگر باغ کے ایک درخت کی تعیین کر لی جائے کہ اس کا پھل خود مالک لے گا تب تو جائز ہونے میں کوئی کلام نہیں، اس لئے کہ فقہاء نے فروخت میں کسی متعین درخت کے استثناء کو درست قرار دیا ہے، لیکن اگر درخت کے بجائے پھل کی مقدار مستثنیٰ کی کہ اس میں سے اتنے پھل مالک کو دئے جائیں گے جیسا کہ آج کل عام طور پر مروج ہے، تو یہ صورت مالکیہ کے یہاں جائز ہے، احناف کے یہاں جائز نہیں: ولا يجوز ان يبيع ثمرة ويستثنى منها ارطلا معلومة خلافاً لمالك (۲) اور امام شافعی اور احمد کی بھی وہی رائے ہے جو احناف کی ہے (۳)

میرا خیال ہے کہ اول تو تعامل کو سامنے رکھ کر اس مسئلہ میں بھی مالکیہ کی رائے اختیار کر لی جائے تو نامناسب نہیں، دوسرے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ احناف کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے، صاحب ہدایہ کا کہنا ہے کہ یہ حسن بن زیاد کی روایت ہے، ورنہ ظاہر روایت کا تقاضا ہے کہ اس کو جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ جب وہ متعین مقدار فروخت کی جاسکتی ہے تو بیع سے اس کا استثناء بھی کیا جاسکتا ہے، مایجوز ایراد العقد علیہ بانفراہہ يجوز استثناءه من العقد (۴) تیسرے جن فقہاء نے اس کو منع کیا ہے ان کے پیش نظر یہ امر ہے کہ اس استثناء کے بعد باقی ماندہ پھل کی مقدار مجہول اور غیر متعین رہ جائے گی اور اس کی وجہ سے نزاع پیدا ہوگی، مگر واضح ہو کہ یہ جہالت اور عدم تعیین کسی معاملہ کے درست اور جائز ہونے میں اس وقت رکاوٹ ہوتی ہیں جب کہ مسئلہ ”قضا“ میں جاتا ہے اور قاضی اس کو غیر نافذ قرار دیتا ہے، ورنہ باہم وہ اس طرح کے معاملات طے کر لیں اور نزاع پیدا نہ ہو تو مضا لقمہ نہیں، چنانچہ مولانا انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں:

وقد يكون الفساد لمخافة التنازع ولا يكون فيه شنى اخر يوجب الائم فذا لك ان لم يقع فيه التنازع جاز عندى ديانة وان بقى فاسداً قضاء لا ارتفاع علة الفساد وهى المنازعة (۵)

(۲) الہدایہ: ۱۱/۳

(۳) ہدایہ: ۱۱/۳

(۱) رد المحتار: ۳۹/۳

(۳) فتح القدیر: ۳۹۲/۵

(۵) فیض الباری: ۲۵۸/۳

کبھی نزاع کے اندیشہ سے بیع میں فساد پیدا ہوتا ہے اور دوسری کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو موجب گناہ ہو، ان صورتوں میں اگر نزاع پیدا نہ ہو تو دیا جاتا جائز ہے، کہ فساد بیع کی اصل علت نزاع نہیں پائی جاتی ہے، گو قضاء وہ فاسد ہی رہے گی۔

ہر چند کہ بعض فقہی نزاکتوں کی وجہ سے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اس استثناء کی صورت کو درست نہیں سمجھا ہے، لیکن ابتلاء عام کی وجہ سے اس کے جواز کے لئے ایک دوسری تدبیر اختیار کی ہے، جو اس طرح ہے:

”سوا حق کے خیال میں یہ توجیہ آتی ہے، کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ بعد تکمیل بیع کے بھی تراخی متاقدین سے ثمن میں بھی اور بیع میں بھی زیادت جائز ہے، اور حط یعنی کمی بھی جائز ہے، جیسا زیادہ کے خریدار کو کمیشن واپس کرنا، جس کی حقیقت حط ثمن ہے، عام طور سے رائج ہے، اسی طرح اس کو حط بیع میں داخل کیا جاوے، یعنی بیع تو ہو گئی کل کی، مگر بیع میں یہ شرط ٹھہر گئی کہ مشتری اس قدر بیع بھی بائع کو فلاں وقت واپس کر دے گا اور ہر چند کہ وقت کی شرط عقد سے اس پر لازم نہیں، مگر فقہ میں اس کی بھی تصریح ہے کہ جو وعدہ ثمن عقد میں ہو وہ لازم ہو جاتا ہے، اس لئے اس کو لازم بھی کہا جاوے گا، اب صرف اس میں دو شبہ رہ گئے ہیں ایک یہ کہ شاید اتنا پیدا نہ ہو، دوسرے اگر پیدا بھی ہو تو اس کے آحاد

متفاوت ہوتے ہیں، تعین کیسے ہوگی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ ہم اس کا التزام کر لیں گے کہ یہ مقدار جنس کی اتنی ہونا چاہئے کہ اس میں یہ شبہ نہ رہے، اور تفاوت کا تذکرہ یہ ہے کہ مودی کا وصف بیان کر دیا جاوے کہ بڑا ہوگا، یا چھوٹا، یا مخلوط، جس میں نزاع نہ ہو اور جہالت بے سیرہ کا بہت جگہ محل کر لیا گیا ہے۔“ (۱)

خلاصہ بحث

پس خلاصہ بحث یہ ہے کہ:

- ۱- پھل بالکل نہ نکلا ہو تو اس کی بیع جائز نہیں، جیسا کہ ایک یا کئی کئی سال کے لئے باغات کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔
- ۲- پھل اگر کچھ بھی نکل آیا ہو، تو اس کی بیع درست ہوگی اور یہ شرط کہ پھل پکنے تک اسے درخت پر رہنے دیا جائے، معتبر و جائز ہوگی نیز اس موسم میں باغ میں آئندہ جو پھل آئیں وہ بھی اس بیع میں شامل ہوں گے۔
- ۳- باغ میں اگر ایک درخت میں بھی پھل آگیا تو مالکیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے اس نوعیت کے تمام درخت کے پھلوں کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔
- ۴- باغ کی بیع میں مالکان کا خریدار سے جنس یا ڈالی وغیرہ کے نام سے کچھ پھل لینا جو مردج ہے، جائز ہے بشرطیکہ گمان غالب ہو کہ باغ میں اس مقررہ مقدار سے زیادہ پھل آئے گا۔ هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب

پھلوں میں حق شفعہ

پھل اگر درخت کو چھوڑ کر فروخت کئے جائیں تو امام ابو

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدیث: اَتَى النَّبِیَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ بِسَارِقٍ سَرَقَ طَعَامًا فَلَمْ يَقْطَعْهُ. (۵) (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک چور لایا گیا جس نے کسی خوردنی چیز کی چوری کی تھی، تو آپؐ نے ہاتھ نہیں کاٹا) کے تحت ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ امام صاحب نے یہاں وہی خوردنی اشیاء مراد لی ہیں، جو دیر پا نہ ہوں۔ (۶)

راہ گیر کا درخت کے پھل کھانا

رسول اللہ ﷺ نے درخت میں لگے ہوئے پھلوں کے بارے میں فرمایا:

مَا أَصَابَ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرَ مُتَخَذِ خَبْنَةٍ
فَلَا شَنْىَ عَلَيْهِ وَمَنْ خَرَجَ بِشَنْىٍ مِنْهُ فَعَلَيْهِ
غَرَامَةٌ مِثْلِيهِ وَالْعُقُوبَةُ. (۷)

ضرورت مند اس میں سے کچھ لے لے اور جمع کر کے ساتھ نہ لے جائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، البتہ جو کچھ ساتھ لے کر جائے، اس پر اس کی دو گنا قیمت بطور تاوان کے ہے اور سزا ہے۔

فقہاء نے اس حدیث کا مصداق ایسی صورت کو قرار دیا

حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں حق شفعہ نہیں ہے، اس لئے کہ منقولہ اشیاء میں حق شفعہ نہیں ہوتا، (۱) امام مالکؒ کے نزدیک درخت کے پھل اور زمین سے نکلنے والے پھل تربوزہ وغیرہ میں حق شفعہ ہے، مثلاً اگر دو شخص کے درمیان مشترک درخت ہے اور ایک شریک اپنا حصہ پھل فروخت کرنا چاہے تو دوسرے شریک کو بھی اس میں حق شفعہ حاصل ہوگا (۲) یہی رائے اہل خواہر کی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک منقولہ اشیاء میں بھی حق شفعہ ہے۔ (۳)

پھلوں کی چوری

درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی چوری بھی دوسری اشیاء کی چوری کی طرح گناہ اور جرم ہے، لیکن ان کو توڑنے اور چوری کرنے پر چوری کی شرعی سزا، ہاتھ کاٹنا، نافذ نہیں ہوگی، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لَا قِطْعَ فِي نَمْرٍ وَلَا كَثْرَ (۴) درخت سے توڑا ہوا پھل اگر خشک میوہ جات کے قبیل سے ہو جو دیر پا ہوتا ہے تو اس کی اس چوری پر بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن جو پھل دیر پا نہیں ہوتے اور جلد خراب ہو جاتے ہیں امام شافعیؒ کے نزدیک ان کی چوری پر بھی ہاتھ کاٹے جائیں گے،

(۱) ومنها ای شرائط حق الشفعة ان يكون عقاراً، عالمگیری: ۱۶۰/۵ نیز ملاحظہ ہو: مغنی المحتاج ۱۹۶/۲

(۲) المحلی: ۱۰۶/۹

(۳) الشرح الصغير: ۶۳۷/۳

(۴) مشکوٰۃ: حدیث نمبر: ۳۵۹۳، بحوالہ: ترمذی، نسائی، ابوداؤد، ابن ماجہ، عن رافع بن خدیج، ابن ماجہ، عن ابی ہریرہ، موطا امام مالک کی روایت میں "لا قطع فی نمر معلق فاذا آواه المراح او الجریں فالقطع فی ما یبلغ ثمن المعجن" کے الفاظ مروی ہیں (موطا امام مالک، باب یجب فیہ القطع)

(۵) مصنف عبدالرزاق: حدیث نمبر: ۱۸۹۱۵، باب سارق الحمام و مالا یقطع فیہ

(۶) ہدایہ ربع دوم: ۵۱۹

(۷) نسائی: حدیث نمبر: ۳۹۶۱، باب الثمر یسرق بعد ان یؤویہ الجریں

کو ان الفاظ میں طلاق دی ”انت طالق ثم طالق ثم طالق ان فعلت کذا“ (تجھے طلاق ہے، پھر طلاق ہے، اور پھر طلاق ہے، اگر تو ایسا کرے) تو امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک عورت اگر وہ کام کر گذرے تب ہی تینوں طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی، امام ابو حنیفہؒ کا خیال ہے کہ پہلی دونوں طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق اس وقت واقع ہوگی جب بیوی اس کام کو کر گذرے، کیونکہ پہلی اور دوسری طلاق کے بعد جب اس نے ”ثم“ کا لفظ استعمال کرتے ہوئے تیسری مشروط طلاق دی تو گویا پہلی دو طلاقیں اور تیسری مشروط طلاق کے درمیان ایک لمحہ سکوت کا فصل ہو گیا، اس فصل کی وجہ سے پہلی دونوں طلاقیں سے شرط کا تعلق باقی نہ رہا، اس لئے پہلی دونوں طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی۔

”ثم“ کا لفظ ”و“ یعنی ”اور“ کے معنی میں بھی آتا ہے، ایسی صورت میں تعقیب یعنی ایک کے دوسرے کے بعد ہونے اور فصل کے معنی ملحوظ نہیں ہوتے جیسے: واما نرینک بعض اللدی نعلهم اوننولینک فبالینا مرجعهم ثم اللہ شہید علی ما یفعلون۔ (۳) (یونس: ۳۶)

(ثمن، قیمت اور دین)

خرید و فروخت کے معاملے میں ”مبیع“ (سودا) کے مقابلہ میں جو معاوضہ ادا کیا جاتا ہے، اس کو ”ثمن“ کہتے ہیں ”ثمن“ اور ”قیمت“ کے درمیان تھوڑا سا فرق کیا گیا ہے، کسی سامان کا

ہے، جب کہ راہ گیر شدید بھوک کی حالت میں ہو اور تب بھی یہ بات ضروری ہوگی کہ وہ ان پھلوں کی قیمت ادا کر دے۔ (۱) متابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں ایک گونہ نرمی ہے، ان کے نزدیک بھوکا شخص بلا عوض اس درخت سے توڑ کر پھل کھا سکتا ہے، البتہ ساتھ نہیں لے جاسکتا، بشرطیکہ وہ درخت کسی چار دیواری کے احاطہ میں نہ ہو (۲) بلکہ فقہ حنبلی کی بعض کتب میں تو کہا گیا ہے کہ گذر نے والا چاہے کھانے کے لئے مضطر نہ ہو، کھانے کا حاجت مند بھی نہ ہو، اور مسافر بھی نہ ہو، تب بھی مفت اس سے کھانے کا حق رکھتا ہے۔ (۳)

ثَمَن

عربی زبان کا لفظ ہے، جو دو چیز کے باہم فصل کے ساتھ واقع ہونے کو بتلاتا ہے، مثلاً: ”صلی زید ثم عمر“ کے معنی ہوئے کہ زید نے نماز پڑھی، اس کے بعد وقفہ کے ساتھ عمر نے نماز ادا کی۔ اسلام کے اصول قانون میں ایک بحث یہ آتی ہے کہ دو الفاظ کے درمیان اگر ”ثم“ کے ذریعہ فصل ہو، تو آیا یہ صرف حکم کے اعتبار سے دونوں کے درمیان فصل سمجھا جائے گا یا باعتبار کلام کے یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ بولنے والے نے پہلی بات کہہ کر تھوڑی دیر سکوت اختیار کیا، پھر کلام کیا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ فصل اور وقفہ حکم کے اعتبار سے ہے اور کلام کے اعتبار سے بھی، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ فصل صرف حکم میں ہے کلام میں نہیں، مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی

(۲) المغنی ۵۹۷/۸۰

(۳) ملخص از: تیسیر التحریر ۷۸-۸۰/۲

(۱) دیکھئے: رد المحتار ۲۳۸/۵۰

(۳) کشاف القناع: ۱۹۸/۶

مثلی، تو جوشی مثلی ہو وہ ثمن ہوگی اور جوشی قمی ہو وہ بیع ہوگی، مثلاً بکری اور گیسوں کی ایک دوسرے کے بدلہ خرید و فروخت ہو تو ”گیسوں“ ثمن متصور ہوگا اور بکری ”بیع“۔

۳- اگر دونوں طرف سے سونا چاندی ہو، یا دونوں طرف سے قمی سامان ہو، یا دونوں ہی طرف سے مثلی سامان ہو تو جس پر ”ب“ داخل ہو جائے، جو عربی زبان میں ”بدلہ“ (عوض) کے معنی میں آتا ہے، اس کو ”ثمن“ سمجھا جائے گا، اور دوسرے کو بیع، مثلاً کسی نے کہا: بعت هذه الفضة بهدا الذهب (میں نے چاندی اس سونے کے بدلے فروخت کی) تو سونا ”ثمن“ ہوگا اور چاندی (فضہ) بیع۔ (۵)

ثمن اور بیع کے درمیان احکام میں فرق

یہ فرق اس لئے بتلایا گیا ہے کہ خرید و فروخت سے متعلق مختلف احکام ہیں جو اسی فرق سے متعلق ہیں:

۱- بیع کی حوالگی اور اس سے متعلق اخراجات بائع کے ذمہ ہیں، جب کہ ثمن کی حوالگی اور اس سے متعلق اخراجات خریدار کے ذمہ۔

۲- بیع کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ بیع بائع کی

بازار میں جو عام نرخ ہو اس کو ”قیمت“ کہتے ہیں اور تاجر اور خریدار کے درمیان کسی سامان کا جو نرخ طے پائے، چاہے وہ بازار کے عام نرخ کے برابر ہو، یا کم ہو یا زیادہ، اس کو ”ثمن“ کہتے ہیں (۱)۔ خرید و فروخت کے معاملے میں خریدار کے ذمہ جو ”عوض“ باقی رہ جائے اس کو ”ثمن“ کہتے ہیں اور کوئی بھی صورت جس میں کسی کے ذمہ حق مالی واجب ہو ”دین“ کہلاتا ہے، جیسے: قرض، غصب کیا ہوا مال، وغیرہ، اس طرح ”دین“ کا لفظ عام ہے، اور ”ثمن“ کا لفظ خاص۔ (۲)

بیع اور ثمن میں تمیز

ثمن اور بیع، یعنی قیمت اور سودے کے درمیان کس طرح تمیز پیدا کی جائے اور کیونکر فیصلہ کیا جائیگا کہ کون ثمن ہے اور کون بیع؟ اس سلسلے میں فقہاء نے چند اصول بیان کئے ہیں:

۱- ایک طرف سونا چاندی، یا سکہ اور نوٹ ہو اور دوسری طرف سے سونا چاندی کے علاوہ کوئی اور سامان ہو تو سونا چاندی اور سکے ثمن قرار پائیں گے اور اس کے مقابلے میں آنے والا سامان بیع۔ (۳)

۲- ایک طرف سے ”قمی“ چیز ہو اور دوسری طرف سے

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون: ۱/۱۷۸

(۳) دیکھئے: رد المحتار: ۵۲/۷، کتاب البیوع

(۴) چار طرح کی اشیاء ”مثلی“ کہلاتی ہیں، وہ چیزیں جو وزن اور تول کے ذریعہ خریدی جاتی ہوں، جیسے گھی، چاول وغیرہ ان کو ”موزونی“ کہا جاتا ہے، دوسرے وہ چیزیں جو پیمانوں سے تاپ کر خریدی جاتی ہیں، جیسے تیل، پٹرول وغیرہ ان کو ”مکلی“ کہا جاتا ہے، تیسری وہ چیزیں جو ہاتھ یا گز سے تاپ کر ان کا معاملہ کیا جاتا ہے، جیسے کپڑے یا زمین ان کو ”مذروعات“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، چوتھے وہ اشیاء کہ گن کر ان کی مقدار معلوم کی جاتی ہے، اور اس کے افراد میں قابل لحاظ تفاوت اور فرق نہیں ہوتا، جیسے انڈے، یا آجکل بننے والے شیشے کے گلاس اور چینی کی پیالیاں وغیرہ، ان کو کتب فقہ میں ”حدوی مقاربات“ سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ چار طرح کی اشیاء ہیں جو ”مثلی“ کہلاتی ہیں، وہ اشیاء کہ جن کی مختلف وصولوں میں باہم کافی تفاوت ہوتا ہے، ان کو ”قمی“ کہا جاتا ہے، جیسے جانور، تربوز اور سیب وغیرہ

(۵) تفصیل کے لئے دیکھئے: رد المحتار: ۵۲/۷

(۲) ماخوذ از: رد المحتار: ۱۷۳/۳

سے سامان ہو جس کو بیع ”مقائضہ“ کہتے ہیں تب بھی ایک ساتھ دونوں طرف سے عوض ادا کریں گے۔

۹۔ ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کیا جاسکتا ہے، البتہ اس سے بیع ”سلم“ اور بیع صرف مستثنیٰ ہے، کہ ان دونوں قسموں میں قبضہ سے پہلے ثمن میں بھی تصرف کرنا درست نہیں جب کہ بیع میں قبضہ سے پہلے تصرف نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ بیع ”مال غیر منقول“ مثلاً زمین اور مکان وغیرہ ہو۔ (۱)

نوٹ اور سکے

ایک اہم مسئلہ ہمارے زمانہ کا یہ ہے کہ سکوں اور نوٹوں کی حیثیت بذات خود ”ثمن“ کی ہے، یا یہ ”ثمن“ کا وثیقہ ہیں؟ اور ان کے ثمن یا وثیقہ ثمن ہونے کا احکام پر کیا اثر پڑیگا؟ راقم الحروف نے اس موضوع پر ایک تحریر لکھی تھی، جو ”اسلام اور جدید معاشی مسائل“ میں شریک اشاعت ہے جس کا خلاصہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

نوٹ کی شرعی حیثیت

شریعت کے احکام دو طرح کے ہیں، عبادات اور عادات، عبادات سے متعلق احکام اصلاً نصوص پر مبنی ہیں ان میں بن سبھے احکام خداوندی کی تعمیل مقصود ہے، انہی احکام کو فقہاء تعبدی کہتے ہیں، کتاب و سنت میں ان سے متعلق ایک ایک جزئیہ کی پوری صراحت ہے اور قیاس و رائے کی بہت کم گنجائش ہے۔ عادات سے مراد وہ قوانین ہیں جو انسانی ضروریات سے

ملکیت میں موجود ہو، لیکن ثمن کا اس وقت خریدار کی ملکیت میں موجود رہنا ضروری نہیں۔

۳۔ ثمن متعین نہ ہو تو بیع فاسد ہو جاتی ہے، اور بیع ہی متعین نہ ہو تو باطل ہو جاتی ہے (باطل اور فاسد کے فرق کے لئے خود لفظ ”باطل“ کو ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔)

۴۔ بیع سلم میں ”بیع“ کا ادھار ہونا واجب ہے اور ”ثمن“ کو ادھار رکھنا جائز نہیں۔

۵۔ بیع کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ بیع ایسا مال ہو جس کو شریعت قابل قیمت تصور کرتی ہو، مگر ثمن اگر ایسی چیز کو بنایا جائے جو شریعت کی نگاہ میں قابل قیمت نہ ہو تو بعض صورتوں میں یہ معاملہ درست ہو جاتا ہے۔

۶۔ اگر تاجر اور خریدار باہمی اتفاق سے معاملہ کو ختم کرنا چاہیں جس کو فقہ کی اصطلاح میں ”اقالہ“ کہتے ہیں تو اگر تاجر سے ثمن ضائع ہو گیا ہو تو ”اقالہ“ درست ہوگا، لیکن خریدار سے بیع ہی ضائع ہو گئی تو اب ”اقالہ“ جائز نہ ہوگا۔

۷۔ بیع حوالہ کرنے سے پہلے ضائع ہو گئی تو بیع باطل ہو جائے گی، ثمن ادائیگی سے پہلے ضائع ہو گئی تو بیع باطل نہ ہوگی۔

۸۔ اگر ثمن اور بیع دونوں سونا چاندی نہ ہو، بلکہ ایک طرف سے سونا چاندی یا روپیہ ہو اور دوسری طرف سے سامان، تو پہلے خریدار ثمن حوالہ کرے گا، پھر بائع بیع دے گا، سوائے سلم کے کہ اس میں پہلے ثمن ادا کی جاتی ہے، دونوں طرف سے سونا چاندی ہو تو بیک وقت دونوں فریق ایک دوسرے کو عوض ادا کریں گے، اسی طرح اگر دونوں طرف

و عادت ہے، جن امور کی بابت نصوص موجود نہ ہوں اور کتاب و سنت نے صریح رہنمائی نہ کی ہو ان میں لوگوں کا تعامل خاص اہمیت رکھتا ہے، اسی کو علماء نے ”العادة محكمة“ اور ”الثابت بالعرف كالثابت بالنص“ سے تعبیر کیا ہے، نوٹوں اور سکوں کی فقہی حیثیت متعین کرنے میں عرف و رواج کو بھی خصوصی اہمیت حاصل ہے۔

اہم سوالات

نوٹوں اور سکوں کی فقہی حیثیت متعین کرنے میں درج ذیل امور قابل توجہ ہیں:

- ۱- نوٹ بذات خود ثمن ہیں یا وثیقہ اور سند کا درجہ رکھتے ہیں؟
- ۲- اگر ثمن ہیں تو مثلی ہیں، یا قیسی؟ اور مثلی اور قیسی سے کیا مراد ہے؟

- ۳- مثلی ہیں تو آیا اس میں قوت خرید بھی کوئی اہمیت رکھتی ہے یا نہیں؟
- ۴- مثلی اشیاء میں قوت خرید کی کمی عیب ہے یا نہیں، اور عیب ہے تو فقہاء اس کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟

- ۵- اگر قوت خرید میں کمی اور زیادتی معتبر ہے، تو اس کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا؟
- نوٹ ثمن ہیں یا سند؟

اس سلسلہ میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، علماء ہند میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی^(۲) اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب^(۳) کا خیال ہے کہ نوٹ اور سکے وثیقہ کا حکم رکھتے

متعلق ہیں، جیسے خور و نوش، لباس و پوشاک، نظم حکومت، مملکت کا دفاع، بین ملکی تعلقات، خرید و فروخت اور دوسرے مالی قوانین، ایسے احکام میں شارع نے ایک ایک جزئیہ کا احاطہ نہیں کیا ہے بلکہ ہر شعبہ احکام میں کچھ بنیادی اوامر و نواہی مقرر کر دئے گئے ہیں اور ایسے قواعد کی رہنمائی کی گئی ہے کہ ان کے ذریعہ عدل و توازن باقی رہے اور ظلم و نا انصافی سے بچا جاسکے، اسی لئے ان ابواب میں نصوص بہت کم ہیں، اور فقہاء کے لئے اجتہاد کا میدان بہت وسیع ہے، اگر یہ رویہ اختیار نہ کیا جاتا تو فقہ اسلامی کے لئے تغیر پذیر قدروں کے ساتھ سفر مشکل ہو جاتا، یہ جزئیات، عموماً شریعت کے مقررہ قواعد پر مبنی ہیں جن سے احکام فقہیہ میں عدل و توازن قائم ہے۔

دواہم فقہی قواعد

ایسے ہی فقہی قواعد میں ایک ”الضروریات“ (نقصان کا ازالہ کیا جائے گا) ہے جو رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث ”لا ضرر ولا ضرار“ (نہ ابتداء نقصان پہونچایا جائے نہ جواباً پہونچایا جائے) اور ارشاد خداوندی ”لا تظلمون ولا تظلمون“ (نہ ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے) سے ماخوذ ہے^(۱) نوٹوں اور سکوں کے مسئلے میں بھی ضروری ہے کہ اسلام کے اس تصور عدل کو کلیدی اور فقہاء کے اجتہاد کو ثانوی درجہ دیا جائے، کیوں کہ قدیم فقہاء کے اجتہادات ان کے زمانہ میں یقیناً جہی بر عدل تھے مگر ضروری نہیں، کہ اب بھی وہ کفایت کر جائیں۔ اسی طرح قانون اسلامی کا ایک اہم ذیلی ماخذ عرف

(۲) امداد الفتاوی: ۵/۲

(۱) الاشباہ والنظائر للسيوطی: ۱۷۲

(۳) آلات جدیدہ کے شرعی احکام، مکی رائے حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحبؒ کی بھی ہے، نظام الفتاوی

ہیں ”دائرة المعارف البریطانیہ“ نے نوٹ کی حیثیت یہ بتائی ہے کہ یہ تو اس قرض کی سند ہے (۲) جو صاحب نوٹ کا بینک کے ذمہ ہے (۳)

مذکورہ بالا تفصیل نوٹ کے وثیقہ ہونے کو واضح کرتی ہے، اور فقہ کی اصطلاحی زبان میں یہ ”حوالہ“ ہے، نوٹ ادا کرنے والا ”محیل“ وصول کرنے والا ”محتاج“ اور بینک ”محتاج علیہ“ ہے جس نے اس کی ادائیگی کا ذمہ لیا ہے۔ (۴)

جن حضرات کے نزدیک یہ ثمن ہے ان کے پیش نظر یہ امر ہے کہ نوٹ کا چلن بعینہ اسی طرح ہے جیسے کسی زمانہ میں درہم و دینار کا ہوا کرتا تھا، وہ مکی حکومت کی طرف سے نوٹ کی توثیق تو یہ نوٹ کی شہیت میں چنداں معزز نہیں، کیوں کہ نوٹ میں فی نفسہ مالیت نہیں ہوتی، اس لئے اس کی شہیت کی یقین دہانی اور اعتبار قائم کرنے کے لئے حکومت کی طرف سے یہ توثیق ہے جو اس کے ثمن ہونے کے منافی نہیں۔

فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ چیزیں تخلیقاً ثمن ہیں (۵) یہ دو ہیں، سونا اور چاندی، عہد رسالت اور عہد صحابہ میں یہی دو چیزیں ثمن کے طور پر استعمال ہوتی تھیں، شہیت پیدا ہونے کی دوسری صورت ”اصطلاح“ یعنی باہمی اتفاق ہے ”اصطلاح“ سے مراد لوگوں کا کسی چیز کے ثمن ہونے پر اتفاق کر لینا ہے ”فلوس نافقہ“ کو اسی بناء پر ثمن تصور کیا جاتا ہے۔

ہمارے زمانے کے لحاظ سے کسی چیز کے ثمن اصطلاحی بنے

ہیں بعینہ ثمن نہیں ہیں، علماء ہند نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے، جب کہ حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلی (۱) اور ان کے تلمیذ رشید حضرت مولانا فتح محمد صاحب فرماتے ہیں کہ سکے اور نوٹ بجائے خود ”ثمن“ کا درجہ رکھتے ہیں۔

اس مسئلہ میں کتاب و سنت کی تصریحات نہیں مل سکتیں البتہ کتب فقہ میں بعض ایسی نظریں ملتی ہیں جن سے زیر بحث مسئلہ میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے، جو حضرات نوٹ کو صرف وثیقہ اور سند مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ نوٹ پر اس عبارت کا درج ہونا کہ ”اتنے روپے دینے کی اجازت دیتا ہوں“ بجائے خود نوٹوں کے وثیقہ ہونے کو بتاتا ہے، جس کو ریزرو بینک کے گورنر کی توثیق کی وجہ سے قبول کیا جاتا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ خود اس کاغذ کے سکے میں اتنی قوت خرید نہیں ہوتی جو اس توثیق کی وجہ سے اس میں تسلیم کر لی جاتی ہے اور نہ اس توثیق کے بغیر کوئی اس کو خرید و فروخت کے لئے قبول ہی کرتا ہے، دوسرے نوٹ کی ترویج اور اس کا آغاز جس طرح ہوا وہ خود بھی اس کی تائید کرتا ہے، ابتدا میں بینک کے نوٹ کے بجائے لوگ بطور خود رقم کے وثیقہ لکھ دیا کرتے تھے اور وہی قبول کر لئے جاتے تھے، ظاہر ہے کہ یہ چیک اور وثیقہ ہی کی ایک شکل تھی، بعد کو یہ اختیار حکومتوں نے لیا اور ان کی مہر تصدیق کے ساتھ نوٹ چلنے لگے۔ پھر حکومت نے زر پر کنٹرول کرنے کے لئے یہ حق ریزرو بینک کو سونپ دیا، اور اس طرح اب بینک نوٹ جاری کرتے

(۲) تکملہ فتح الملہم: ۵۱۷/۱

(۳) فتح الملہم: ۵۱۹/۱

(۱) مجموعۃ الفتاوی، کتاب البیوع، نرخ در بیع سلم

(۳) ایضاً: ۵۱۶/۱

(۵) ہدایہ: ۲۵/۳

اس باب میں فقہاء کی کیا رہنمائی ملتی ہے؟ مثلی کی تعریف فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے۔

۱- کل مقدور بکيل او وزن ، وہ اشیاء جن کی مقدار ناپ تول کے ذریعہ معلوم کی جائے۔

۲- ناپ اور تول کے ذریعہ جس کی مقدار معلوم کی جاسکے اور اس میں بیع سلم جائز ہو۔

۳- ناپ، تول، کفر و دخت کی جانے والی چیز جس میں سلم اور خود اس شے کی اپنی ہم جنس سے خرید و فروخت درست ہو۔

۴- وہ شے اگر دوشرکاء کے درمیان تقسیم کرنی ہو تو قیمت لگانے کی ضرورت نہ پڑے۔

۵- جس میں ایک ہی نوع کے مختلف اجزاء میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو۔ (۱)

۶- وہ اشیاء جن کی مقدار ناپ تول کر یا شمار کر کے معلوم کی جاتی ہو۔

لیکن اس کے مختلف افراد میں قابل لحاظ تفاوت نہ ہو۔ (۲)

۷- جس کا مثل بازار میں قابل لحاظ تفاوت کے بغیر دستیاب ہو۔ (۳)

در حقیقت مثلی اور قیمی کی تعریف میں کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، تعبیر و بیان کا اختلاف ہے، کسی شے کے مختلف افراد میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو یا اتنا کم تفاوت ہو جس کو عام طور پر لوگ نظر انداز کر دیتے ہوں وہ مثلی ہے، اور جس کے افراد میں قابل لحاظ تفاوت ہو وہ قیمی ہے۔ (۴)

ہوسکتا ہے کہ بعض اشیاء کو فقہاء نے اپنے زمانے کے

اور اس کے شمیت پر اتفاق رائے پیدا ہونے کی دو صورت ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ عوام میں بطور خود اس کا چلن ہو جائے، جیسا کہ قدیم کتب فقہ میں مذکور ہے، فی زمانہ یہ صورت ممکن نہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ حکومت کسی چیز کو شمن قرار دیدے اور یوں عوام اس کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو جائیں، یہی شکل اس وقت پوری دنیا میں رائج ہے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ نوٹ کی حیثیت فی زمانہ اصطلاحی شمن کی ہوگئی ہے اور آج کے عرف کے لحاظ سے اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے، آج جب ایک شخص دوسرے کو نوٹ ادا کرتا ہے تو اسے مستقل شمن سمجھ کر ادا کرتا ہے نہ کہ وثیقہ، اس کے برخلاف آج بھی بینک کے چیک اور ڈرافٹ وثیقہ سمجھ کر لئے اور دئے جاتے ہیں، فقہاء کی تفصیلات سے واضح ہے کہ شمیت کا پیدا ہونا اصل میں عرف و رواج پر مبنی ہے، فلوس نافقہ اور ایسے درہم و دینار جن پر کھوٹ غالب ہو، کے شمن تسلیم کئے جانے کی وجہ سوائے رواج و تعامل کے اور کیا ہے؟

نوٹ مثلی ہیں یا قیمی؟

خلقی شمن (سونا اور چاندی) کو فقہانے مثلی مانا ہے، سوال یہ ہے کہ نوٹ مثلی ہیں یا قیمی؟ یعنی ایک شخص دوسرے شخص کے ذمہ واجب الاداء ہوں تو وہ انہی نوٹوں کا مثل ادا کرے یا اس کی قوت خرید کا اعتبار کرے؟ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس امر کی تعیین کریں کہ مثلی اور قیمی کے حدود کیا ہیں، اور

(۲) بدائع الصنائع: ۵۰۷/۷

(۳) المبسوط: ۵۱/۱۱

(۱) الاشباہ والنظائر: ۵۷۶-۷۷، بیان المثلی والمقوم

(۳) ملخصاوی علی الرد: ۱۰۲/۳

عرف کے لحاظ سے مثلی نہ مانا ہو، لیکن اب وہ مثلی ہوگئی ہو، جیسے کپڑے وغیرہ، کہ زمانہ قدیم میں ان میں بڑا فرق ہوتا تھا، مگر آج ایسا نہیں ہے بلکہ ان میں اتنا کم اور اتنا قابل لحاظ فرق ہے کہ ان کے مثلی ہونے میں کوئی شبہ باقی نہیں۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ نوٹ مثلی ہی ہیں، یہ تو فقہاء کی زبان میں گو کیلی اور وزنی نہیں لیکن عددی غیر متفاوت ہیں، مثلاً پانچ روپے کے دو نوٹ کی ایک وقت میں ایک ہی مالیت ہوتی ہے اور ان کی قدر میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا، جیسا کہ فقہاء نے دراہم و دنانیر کی طرح ”فلوس“ کو مثلی شمار کیا ہے۔^(۱)

مثلی اشیاء میں قدر کا لحاظ

فقہاء کی عام عبارت سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مثلی سے ان کے یہاں ظاہری صورت مراد ہوتی ہے، مثلاً دس کلو گیہوں کے قرض کی ادائیگی دس کیلو گیہوں کے ذریعہ ہی ہو سکے گی، خواہ قرض لینے اور ادا کرنے کے وقت گیہوں کی قیمت میں فرق ہو۔^(۲) تاہم ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مواقع پر فقہاء نے تقاضہ عدل کی تکمیل یا کسی اور وجہ سے مثلی اشیاء میں بھی قیمت اور منفعت کو ملحوظ رکھا ہے، چند مثالیں ذیل میں نقل کی جاتی ہیں:

۱۔ اس شخص کا دوسری جگہ مثلاً نہر کے کنارے صرف پانی

واپس کر دینا کافی نہ ہوگا جس نے ایسے صحرا سے پانی غصب کر لیا ہو جہاں پانی دستیاب نہ ہو، بلکہ اسے قیمت بھی ادا کرنی ہوگی۔^(۳)

۲۔ منصوصہ مثلی چیز جو بازار سے ناپید ہوگئی ہو، اس کی قیمت ہی ادا کی جائے گی۔^(۴)

۳۔ زیورات کے ضائع کرنے کے بعد اس کے ہم وزن سونا یا چاندی واپس کر دینا کافی نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔^(۵)

۴۔ فلوس احتاف کے نزدیک مثلی ہے، کسی نے فلوس قرض لیا اور ادائیگی سے قبل اس کا چلن بند ہو گیا تو قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔^(۶)

اس طرح کی اور مثالیں بھی فقہاء کے یہاں — احرام میں شکار، غصب، قرض وغیرہ کے — احکام کے ذیل میں مل جاتی ہیں، یہ اس لئے کہ مثل یا قیمت اصل مقصود نہیں بلکہ عدل مقصود ہے، اسی لئے فقہاء جہاں مثل واجب قرار دیتے ہیں تو وہ اسی لئے کہ وہاں مثل کو واجب قرار دینا ہی قرین انصاف ہے، سرخسی نے اس کی وضاحت کی ہے۔^(۷)

اب اگر کہیں تقاضہ عدل کی تکمیل کے لئے قیمت کو ملحوظ

(۱) طحاوی: ۱۰۲/۳

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: المعنی مع الشرح الكبير: ۳۶۵/۳، شرح مہذب: ۱۷۳/۱۳، بلغة السالك لاقرب المسالك الى مذهب الامام

مالک علی الشرح الصغير: ۲۱۳/۲ (۳) الاشياء والنظر للسيوطي: ۵۷۲

(۵) الاشياء للسيوطي: ۵۷۲

(۳) الاشياء والنظر لابن نجيم: ۲۶۳

(۶) بدائع الصنائع: ۹۳۵/۷، اس کے علاوہ ابن نجيم نے الاشياء: ۳۶۵-۳۶۶ اور سيوطي نے بھی اپنی اشياء میں ایسی صورتوں کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے،

(۷) المبسوط: ۵۰/۱۱

عذر کر سکتا ہے، کہ اس میں اس کے لئے ضرر ہے اور سامان کے بجائے قیمت کا مطالبہ بھی کر سکتا ہے۔ (۲)

مشلی اشیاء میں عیب کی تلافی:

یہ بات متفق علیہ ہے کہ مشلی اشیاء میں اگر کوئی عیب یا نقص پیدا ہو جائے تو اس کی تلافی ضروری ہے، مثلاً غاصب کو مقصوبہ سامان کے ساتھ اس عیب کا تاوان ادا کرنا ضروری ہوگا جو اس کے یہاں پیدا ہو گیا، جیسا کہ طحاوی نے صراحت کی ہے۔ (۳)
اور عیب کے سلسلہ میں فقہاء نے جو اصول متعین کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی تمام صورتیں جو تاجروں کے نزدیک قیمتوں کو گرا دیتی ہوں وہ عیب ہے۔ (۴)

راقم الحروف کا خیال ہے کہ روپے کی قدر میں پیدا ہونے والی کمی بھی من جملہ عیوب کے ہے اور قرض وغیرہ کی ادائیگی میں اس کا لحاظ کیا جاسکتا ہے، اس لئے قرض وغیرہ میں ضروری ہے کہ قرض خواہ قرض واپس کرتے ہوئے اسے انہی صفات کے ساتھ واپس کرے جس طرح کہ اس نے حاصل کیا تھا، ابن تیمیہ کے الفاظ میں: والمقرض يستحق مثل قرضه في صفة كما يستحق مثله في الغصب والاتلاف. (۵)

بعض فقہی عبارتوں سے شبہ

یہاں ان عبارتوں سے شبہ پیدا ہوتا ہے جن میں فقہاء نے نرخ کی کمی بیشی کو دین کی ادائیگی یا مال مقصوب کی واپسی میں

رکھنا ضروری ہو جائے، اور صرف مثل کی ادائیگی ضد کا باعث بنتی ہو تو ضرور ہے کہ وہاں قیمت کا اعتبار کیا جائے یا اس کو ملحوظ رکھا جائے، علامہ ابن تیمیہ عاریت کے تلف ہو جانے سے متعلق ایک جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولهذا كان من اوجب المثل في كل شئ بحسب الإمكان مع مراعاة القيمة القرب الى العدل ممن اوجب القيمة من غير المثل. (۱)

لہذا جن حضرات نے حتی المقدور ہر چیز میں قیمت کی رعایت کے ساتھ مثل واجب قرار دیا ہے ان کی رائے بمقابلہ ان لوگوں کے جو بجائے مثل کے قیمت کو واجب قرار دیتے ہیں، زیادہ قرین عدل ہے۔

اس لئے فقہاء لکھتے ہیں کہ کسی نے سکوں کے ذریعہ خرید و فروخت کا معاملہ طے کر لیا مگر اس سے پہلے کہ خریدار وہ سکے ادا کرے ان کا چلن بند ہو گیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ معاملہ ختم ہو جائے گا، قاضی ابویوسفؒ کے نزدیک ان سکوں کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔ (۲)

اسی طرح قرض کی ادائیگی کسی دوسرے شہر میں ہو جہاں سے اپنی جگہ سامان لے جانے میں اخراجات حمل و نقل سے گزرنا پڑے، نیز مقام ادائیگی میں اس کی قیمت کم ہو جہاں قرض لیا تھا وہاں زیادہ ہو، تو قرض دہندہ اس کو قبول کرنے سے

(۱) مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۵۲/۱۰، یہی ابن قدامہ نے لکھا ہے، المعنی مع الشرح الكبير: ۳۱۵/۱۲

(۲) الفتاویٰ غیالیہ: ۱۳۹

(۳) الشرح الكبير مع المعنی: ۳۱۵/۱۲

(۴) ہدایۃ مع الفتح: ۲۰۶

(۵) طحاوی علی الدر: ۱۰۱/۲

(۶) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۷۳/۲۹

غیر موثر مانتا ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں:

ولو كان ما اقترضه موجوداً بعينه فردّه من
غير عيب محدث فيه لزم قبوله سواء تغير
سعره أم لم يتغير. (۱)

سامان قرض بیعہ موجود ہو اور اس میں کوئی عیب نہ
پیدا ہوا ہو، اگر اس طرح واپس کیا جائے تو قرض
دہندہ کے لئے اس کا قبول کر لینا ضروری ہے، اس
کی قیمت میں کوئی تغیر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

یہی تفصیل فقہاء مالکیہ (۲) اور حنفیہ کے یہاں ملتی ہے۔ (۳)
فقہاء کی ان تصریحات کو آج کے تناظر میں دیکھنا چاہئے، قرض
لی جانے والی اور دی جانے والی اشیاء اگر سامان کی صورت میں
ہوں تو ان کی قیمت میں کمی بیشی کے باوجود اس کی افادیت و
مقصدیت میں کوئی کمی نہیں آتی، مثلاً گیہوں کا مقصود کھانا ہے،
اگر کسی نے دس کلو گیہوں دس سال قبل قرض لیا اب اسے واپس
کرنا ہے تو اس کی غذائی افادیت میں کوئی فرق نہیں ہوگا، خواہ
اس کی قیمت کم ہو جائے یا زیادہ، یہی حال درہم و دینار اور اس
کے سونے چاندی کا بھی ہے۔

”فلس“ یعنی معدنی سکے کی قیمت میں کمی بیشی کا بھی فقہاء
نے اعتبار نہیں کیا ہے، اس سے بھی تامل ہوتا ہے، لیکن کتب فقہ
پر وسیع بحثاً اہل احکام کے لئے تامل ہوتا ہے کہ ایسا اس لئے تھا کہ وہ

ان فلس کو بھی ان معدنی سامان کی نظر سے دیکھتے تھے اور یہ فلس
اپنے حجم اور قدر کے لحاظ سے بذات خود بھی قابل استفادہ اور
لائق خرید و فروخت تھے، نیز جس طرح درہم و دینار اپنی اصل
ہوئی حیثیت سے قطع نظر اپنی ذات میں بھی اس سکے کے مساوی
قیمت رکھتے تھے، اسی طرح ان سکوں کی یہ حیثیت سکے جو قیمت
ہوتی تھی وہ اس سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہوتی تھی، جو معدنی
حیثیت میں ان سکوں کی ذاتی قدر و قیمت ہوا کرتی تھی، شاید
اسی لئے امام ابو حنیفہؒ نے فلس کے ذریعہ مقررہ قیمت میں فلس
کا رواج بند ہو جانے کے بعد بھی انہی فلس کی ادائیگی کو کافی
سمجھا ولو استقرض فلوسا لفسدت فعليه مثلها عند
ابی حنیفہ رحمہ اللہ. (۴)

اسی بنا پر حنفیہ فلس میں ایک کی دو سے خرید و
فروخت کو درست قرار دیتے ہیں، اگر خریدنے اور بیچنے والا
اسے بطور سامان خرید و فروخت کرے (۵) البتہ بعد کو فلس کے
یہ حیثیت ضمن استعمال اور رواج کے عموم کی وجہ سے علماء بخارا اور
سمرقند نے اس سے منع کر دیا۔ (۶)

اسی طرح فقہاء شوافع نے ”فلس“ کو ضمن و قیمت کی نظر
سے نہیں دیکھا ہے اور اس میں ربا کو حرام نہیں کہا ہے (۷) اس
کے برخلاف موجودہ کاغذی نوٹوں کی بجائے خود کوئی قیمت نہیں
ہے، نہ یہ حیثیت ”ضمن“ نہ ربا کی تصدیق کے بغیر اس

(۲) بلغة السالك لا قرب المسالك: ۲۱۳/۲

(۳) بدائع الصنائع: ۲۹۵/۳

(۴) البحر الرائق: ۱۰۲/۲

(۱) المغنی مع الشرح الكبير: ۲۶۵/۳

(۳) فتاویٰ غیاتیہ: ۱۳۹، بدائع الصنائع: ۱۵۵/۷

(۵) فتاویٰ غیاتیہ: ۱۳۱

(۷) المجموع شرح مہذب: ۳۹۵/۹

زمانہ میں سکوں کی قدر چاندی سے مربوط نہیں رہی اور نوٹ چھاپنے میں بین الاقوامی ضابطے کی پابندی نہ کرنے کی وجہ سے سونے سے بھی اس کا رشتہ کمزور ہی ہے، اس کے علاوہ فی زمانہ نوٹوں کی قدر پر کسی بھی ملک کی صنعتی قوت اور برآمدی صلاحیت کا بھی خاصا اثر پڑتا ہے، اس لئے یہ طے کرنا آسان نہیں کہ روپے کی قدر کے لئے معیار کیا ہوگا؟

غور کیا جائے تو بایں ہمہ سب سے زیادہ مثبت شریعت کی نظر میں بھی اور قانون معیشت میں بھی سونے ہی کے اندر ہے چاندی کو فقہاء نے ثمن مانا ہے، مگر کہیں کہیں اس کو سامان کے حکم میں بھی تسلیم کیا ہے، مگر سونے کو بہر حال ثمن تسلیم کیا گیا ہے، جیسا کہ روضہ میں سیوطی نے وضاحت کی ہے۔ (۱)

اور بہ مقابلہ دوسرے اسباب و سامان کے سونے کی قیمت میں زیادہ ٹھہراؤ اور ثبات بھی پایا جاتا ہے، اس لئے سونا ہی کو روپے کی قدر کے لئے معیار بنایا جاسکتا ہے، ڈاکٹر علی محمد الدین نے لکھا ہے کہ ”مجمع البحرۃ الاسلامیہ“ نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے (۲) لہذا ضروری ہے کہ طویل مدتی قرضہ جات اور دیون کی تعیین میں روپیوں کے ساتھ ساتھ سونے کی وہ تعداد بھی متعین کر لی جائے جو ان روپیوں کے ذریعہ حاصل کی جاسکتی ہو۔

خلقی و اصطلاحی ثمن کے احکام میں فرق

اس کو سمجھنے کے لئے ہمیں ان جزئیات کی طرف رجوع کرنا ہوگا، جو فقہاء نے ”فلوس نافقہ“ کے سلسلے میں ذکر کی ہیں:

۱۔ فلوس نافقہ کا اگر بطور ثمن معاملہ کیا جائے تو اسی طرح

سے خرید و فروخت ممکن ہے، دوسری طرف زمانے کا تغیر اس کی قدر میں اس کی افادیت کو کم کرتا جا رہا ہے، مثلاً آج سے پچیس سال قبل کسی خاتون کا مہر پانچ سو مقرر ہوا تو یقیناً اس کی حیثیت آج وہ نہیں رہی جو پہلے تھی، ایسی صورت میں نوٹ کو سامان کی قیمت کے کم و بیش ہونے پر قیاس کرنا کسی طرح قرین صواب نظر نہیں آتا۔

ربا کا شبہ:

دوسرا شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ان نوٹوں کی تغیر پذیر قدر کا اعتبار کیا جائے تو اس سے ربا پیدا ہو سکتا ہے، مثلاً ایک شخص دس سال قبل ایک ہزار روپے لیتا ہے، اور دس سال بعد روپے کی قدر میں واقع ہونے والی تبدیلی کے تحت دو ہزار واپس کرتا ہے تو کیا اس کی وجہ سے سود کا دروازہ نہیں کھلے گا۔؟

یہ اعتراض بادی النظر میں قوی اور سب سے زیادہ قابل لحاظ ہے، مگر سود میں اور روپے کی قدر میں کمی و زیادتی میں کئی اعتبار سے فرق ہے۔ اول یہ کہ سود میں نفع مشروط ہوتا ہے اور دوسرے سود میں حاصل کیا جانے والا نفع محض مدت اور اجل کی قیمت ہوتی ہے، جب کہ یہاں روپے کی مقدار کا بڑھنا اور گھٹنا روپے کی قدر سے متعلق ہے جو علی حالہ برقرار بھی رہ سکتی ہے اور بڑھ بھی سکتی ہے، یہ دو ایسے جوہری فرق ہیں، جو روپیوں کی کمی و زیادتی اور ربا کے درمیان واضح خط امتیاز کھینچتے ہیں۔

نوٹوں کی قدر کے لئے معیار

زمانہ قدیم میں چاندی بھی ثمن ہوا کرتی تھی، مگر موجودہ

(۱) الروضة: ۳۷۳، بحوالہ (مقال) تذبذب اسعار نقود

(۲) مقال تذبذب اسعار نقود قسط: ۱۳۳

۸- البتہ فقہاء نے ثمن خلقی اور ثمن اصطلاحی کے درمیان صرف مجلس میں قبضہ کرنے اور نہ کرنے میں فرق کیا ہے۔

یہی فلوں نافقہ کے احکام کا غدی نوٹ کے ہونے چاہئیں، ان نوٹوں میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، احتاف، مالکیہ اور شوافع نوٹ میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کے قائل ہیں، البتہ عبدالرحمان الجزیری نے حنابلہ کی طرف عدم وجوب کی نسبت کی ہے (۷) جزیری کی بظاہر یہ نسبت صحیح نظر نہیں آتی۔ اور جب نوٹوں کو عرف و تعامل کی وجہ سے ثمن اصطلاحی مان لیا گیا تو اس کے ذریعہ زکوٰۃ ادا بھی ہو جائے گی۔

نیز طویل مدتی قرضہ جات میں ادا نیگی کے وقت روپیوں کی قدر میں جو کمی واقع ہوتی ہے وہ ایک عیب ہے اور اس عیب کی تلافی سونے کی قیمت سے موازنہ کر کے کی جاسکتی ہے۔

کچھ اور احکام

نوٹ سے متعلق اس بحث کی روشنی میں بعض دوسرے احکام پر بھی روشنی پڑتی ہے:

۱- نوٹ میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور نوٹوں ہی کے ذریعہ ادا کی جائے گی، چاہے زکوٰۃ لینے والا ابھی اس کو استعمال میں لایا ہو یا نہ لایا ہو۔

۲- نوٹ میں تقاضی اور ربا حرام ہوگا۔

۳- فلوں نافقہ کی طرح نوٹ کے ذریعہ سونے چاندی کی ادھار

متعین و مشخص نہیں ہوں گے جس طرح سونا چاندی متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔ (۱)

۲- فلوں نافقہ کی خرید و فروخت خود فلوں نافقہ کے بدلے ہو تو دونوں طرف سے برابری ضروری ہوگی، ورنہ سود شمار ہوگا، اور کسی طرح کی تاویل کا اعتبار نہ ہوگا کہ یہ سود کے لئے چور و رازہ بن سکتا ہے۔ (۲)

۳- اگر ثمن اصطلاحی کا رواج ختم ہو جائے تو اس کی حیثیت محض ایک سامان کی سی قرار پائے گی۔ (۳)

۵- اگر ثمن اصطلاحی پر معاملہ طئے ہونے کے بعد ادا نیگی ثمن سے قبل ہی اس کا چلن بند ہو گیا تو امام صاحب کے نزدیک بیع فاسد ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک بیع باقی رہے گی۔ (۴)

۶- جس طرح سونا اور چاندی کی جنس علیحدہ علیحدہ ہے، اسی طرح فلوں نافقہ کی جنس بھی علیحدہ سمجھی جائے گی، اس لئے کہ سونے کی ایک خاص مقدار کے مقابلہ اس اصطلاحی ثمن کی جتنی مقدار کا چلن ہو ضروری نہیں کہ اتنے ہی ادا کئے جائیں۔ (۵)

۷- اگر یہ اصطلاحی ثمن بطور قرض لیا جائے اور اس کا چلن ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی شمیت ختم ہو جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی وہ قیمت جو چلن کے ختم ہونے کے وقت بازار میں قائم تھی ادا کرنی ہوگی، اسی رائے پر فتویٰ ہے۔ (۶)

(۲) البحر الرائق ۶: ۲۰۰

(۳) فتاویٰ قاضی خان: ۳۸۸/۲

(۶) قاضی خان: ۳۳۱

(۱) دیکھئے: عالمگیری: ۱۰۷/۳

(۳) حوالہ سابق

(۵) حوالہ سابق: ۳۷۳/۲

(۷) الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۶۵/۱

خرید و فروخت درست ہوگی۔

۴۔ مختلف ممالک کے نوٹ اور سکوں کی حیثیت جب مستقل شمن اور مستقل جنس کی ہوگی، ہو، تو اب ان کے باہمی تبادلہ میں کسی خاص قدر کی رعایت ضروری نہ ہوگی، اگر حکومت کے مقررہ نرخ سے کم یا زیادہ ہیں ان کا باہم تبادلہ کیا جائے تو بھی درست ہوگا۔

هذا ما عندی والله اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم .

ثناء

تعریف کرنے اور ایسا کام کرنے کو کہتے ہیں جس سے تعظیم کا اظہار ہو۔ (۱)

ثناء اور اس کے احکام

فقہی اصطلاح میں ثناء اس ذکر کو کہتے ہیں:

سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا إله غیرک .
خدا یا! آپ کی ذات پاک ہے، قابل تعریف ہے،
آپ کا نام باعث برکت ہے، آپ کی بزرگی بلند و
برتر اور آپ کے سوا کوئی معبود نہیں۔

ہر نماز میں تکبیر تحریرہ کے بعد ”ثناء“ کہنا مستحب ہے، ”ثناء“ کہنے کی حالت میں دونوں ہاتھ ناف پر باندھے جائیں بلکہ قیام

کی ان تمام صورتوں میں ہاتھ باندھا جائے گا، جس میں کوئی ذکر مروی ہو اور جس میں کوئی ذکر نہ ہو، اس میں ہاتھ چھوڑ دئے جائیں گے، ثناء آہستہ کہا جائے گا، مسبوق جو بعد کو آ کر نماز میں ملا ہو ثناء نہ پڑھے گا (۲) ہاں اگر قیام کی حالت میں ہو اور دوسری نماز ہو تو پڑھ سکتا ہے، (۳) البتہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد جب چھوٹی ہوئی رکعتوں کو پورا کرنے کے لئے کھڑا ہو تو اس وقت ثناء پڑھ سکتا ہے، لہذا قام الی قضاء ماسبق یا لی بالثناء . (۴)

امام مالکؒ کے نزدیک تکبیر تحریرہ اور سورۃ فاتحہ کی تلاوت کے درمیان کوئی اور ذکر مسنون نہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک ”توجیہ“ یعنی: اللھم انی وجہت وجهی للذی فطر السموات والارض... الخ کا پڑھنا بہتر ہے، علامہ کشمیریؒ نے احتاف کے نقطہ نظر پر خوب استدلال: وسمیح بحمد ربک حین تقوم. (طور: ۴۸) سے کیا ہے۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: معارف السنن، باب

ما یقول عند التباح الصلوۃ آثار السنن: ۷۶۱-۷۶۲)

نکھایا

(آگے کے دانت)

”ثنیۃ“ کی جمع ہے، منہ کے اگلے حصہ کے اوپر اور نیچے کے دو دودانتوں کو کہتے ہیں۔

دانت ٹوٹے جانور کی قربانی

جانور کے اگر صرف یہ دانت ٹوٹے ہوئے ہوں تو قربانی

(۲) شرح وقایہ: ۳۶۱، باب صفة الصلوۃ، مطبوعہ نولکشور، لکھنؤ

(۱) کتاب الصریفات: ۳۳

(۳) کبیری: ۳۹۷، ط: ہند

(۴) عالمگ: ۵۱۲۰، ط: ہند

کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ فقہاء نے تو ایسے جانور کی قربانی کو بھی جائز رکھا ہے، جس کے دانت ہوں ہی نہیں، اور وہ چرنے اور چارہ کھانے پر قادر ہو۔ (۱)

دانتوں کو نقصان کا تاوان

ان دانتوں اور دوسرے دانتوں کے احکام دیت و قصاص میں یکساں ہیں، یعنی اگر دانت جڑ سے اکھاڑ دیا جائے تو قصاص واجب ہوگا اور اگر بالارادہ ایسا نہ کیا بلکہ غلطی سے کسی کو یہ نقصان پہونچا تو بہ طور دیت پانچ اونٹ واجب ہوگا، اگر دانت کا کچھ حصہ توڑ ڈالا اور اس کی وجہ سے بقیہ دانت میں سیاهی یا کوئی اور عیب پیدا ہو گیا تو اس سے مناسب تاوان وصول کیا جائے گا، اگر دانت کا کچھ حصہ اس طرح توڑ ڈالا کہ مجرم کے دانت کو کسی ذریعہ سے اسی طرح توڑ ڈالنا ممکن ہو، تب تو اس سے قصاص لیا جائے گا، ورنہ بہ طور تاوان پانچ اونٹ وصول کئے جائیں گے۔ (۲)

(دو خدا کے پرستار)

بعض مشرک فرقے اور ان کے احکام

ان لوگوں کو کہتے ہیں جو دو خدا کے پرستار ہوں، خیر اور نفع کو ایک کی طرف منسوب کریں اور شر و نقصان کو دوسرے کی طرف۔ چنانچہ ایک فرقہ ”مجوس“ یزداں کو خالق خیر اور ”اہرمن“ کو خالق شر مانتا ہے، اسی طرح ”مامونیت“ اور ”ایصانیہ“

نامی اہل مذہب ”نور“ کو خیر کا اور ”ظلمت“ کو شر کا خالق تصور کرتے ہیں۔ (۳)

ان کے مردوں، یا عورتوں سے نکاح حرام ہے، ان کا ذبیحہ مردار کے حکم میں ہے اور اس کا کھانا جائز نہیں۔ (۴)

(ایک خاص عمر کے جانور)

ثنی

مختلف جانور میں ثنی

کچھ خاص عمر کے جانور کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اونٹ میں ”ثنی“ وہ ہے جس کے پانچ سال پورے ہو چکے ہوں اور چھٹے سال میں اس نے قدم رکھا ہو، گائے بیل میں وہ جس کے دو سال مکمل ہو جائیں، بکری اور اس کے ہم جش جانوروں میں جس کے ایک سال پورے ہو جائیں، ان جانوروں میں قربانی کی درجگی کے لئے کم از کم اتنی عمر کا ہونا ضروری ہے، اس سے زیادہ عمر ہو تو بدرجہ اولی قربانی درست ہوگی، لیکن اگر اس سے کم ہو تو قربانی جائز نہیں۔ (۵)

(کپڑا)

ثوب

ثوب کا اطلاق دراصل ایسے کپڑوں پر ہوتا ہے، جسے پہنا جائے (مایل بس عادی)، چاہے وہ ریشمی ہو یا عام، سوتی یا اونی، اس طرح اگر کوئی شخص کسی کے لئے ”ثوب“ کی وصیت کر جائے تو وہ ان تمام نوعیت کے پہننے کے کپڑوں جیسے کرتا، پانجامہ وغیرہ

(۱) الفتاویٰ الہندیہ: ۸۰/۳، الباب الخامس، من کتاب الاضحیہ (۲) خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۵۱/۳-۲۵۲، الفصل الثالث، فی الاطراف

(۳) کما یستفاد من ”لا الوثیات لقولہ تعالیٰ“ ولا تکح المشرکات“

(۴) کشاف اصطلاحات الفنون: ۱۷۹/۱

(۵) خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۱۲/۳، الفتاویٰ الہندیہ: ۸۰/۳، کشاف اصطلاحات الفنون: ۱۷۹/۱

جنون و دیوانگی کے ہیں، اسی سے ”ثولاء“ ہے جس کے معنی پاگل کے ہیں، (۷) عموماً یہ لفظ جانوروں کے لئے بولا جاتا ہے، ایسے جانور کی قربانی جائز ہے، البتہ اگر جانور پر اس قدر جنون کا غلبہ ہو کہ وہ چہ بھی نہ سکتا ہو اور نہ چارہ وغیرہ کھا سکتا ہو، تو اب اس کی قربانی درست نہیں۔ (۸)

ثوم

لقوی معنی ”لہسن“ کے ہیں، اس کے احکام بھی وہی ہیں جو ”بصل“ کے تحت مذکور ہوئے۔

ثفل

کھانا پکنے میں نیچے کا حصہ جو دھبگی سے لگ کر رہ جائے (کھرچن)، اسی کو ”ثفل“ کہتے ہیں، آنحضور ﷺ اس کے تناول فرمانے کو بہت پسند فرماتے تھے۔ (۹)

ثیبہ

(شوہر دیدہ عورت)

ثیبہ وہ عورت ہے جس کے ساتھ ہم بستری کی جا چکی ہو، اس مرد کو بھی ”ثیب“ کہا جاتا ہے، جو کسی عورت سے جنسی اعتبار سے لطف اندوز ہو چکا ہو۔

شوہر دیدہ عورت کے نکاح کے احکام

”ثیبہ“ عورت کے لئے ضروری ہے کہ جب اس سے نکاح

کو شامل ہوگا، عمامہ، ٹوپی، پردہ، فرش و چاندنی، وغیرہ کے کپڑوں کو عروہوں کے عرف میں ”ثوب“ نہیں کہتے۔ (۱)

ثور

”ثور“ کے معنی بیل کے ہیں، اسی لحاظ سے گائے کو ”ثورہ“

کہتے ہیں۔ (۲)

بیل کی قربانی اور اس کے احکام

بیل کی قربانی درست ہے، اگر چہ گائے کی زیادہ بہتر ہے، اس کی قربانی کے لئے ضروری ہے کہ اس کی عمر دو سال ہو (۳) ایک گائے کی قربانی سات آدمیوں کے لئے کافی ہوگی (۴) بکریوں میں زبان کٹی ہونے کے باوجود قربانی درست ہے، بہ شرطیکہ وہ چہ سکتی ہو، مگر زبان کٹنے بیل کی قربانی جائز نہیں۔ (۵) بیل کو آختہ کرنا، یا اس کے فوطوں کی گولیاں نکال دینا (اختصاء) درست ہے۔ (۶)

(بیل کے پیشاب، گوشت، چمڑے، جھوٹے، پسینہ اور دیگر امور میں بھی وہی احکام ہیں، جو ”بقرة“ کے تحت گذر چکے ہیں، ملاحظہ فرمائیں)

ثولاء

(پاگل جانور)

”ثول“ (”ث“ اور ”و“ کے زیر کے ساتھ) کے معنی

(۱) ابن سماء: جامع الفصولین: ۲۹۳/۲، الفصل السابع والثلاثون في معرفة مسمى الأسامي

(۲) خلاصة الفتاوى: ۳۱۳/۳، الفصل الرابع في ما يجوز من الاضحية

(۳) المنجد في اللغة: ۶۱

(۴) الفتاوى الهندية: ۸/۳، مطبوعہ دیوبند

(۵) خلاصة الفتاوى: ۳۷۶/۳، کتاب الکراہیہ، الفصل التاسع في المتفرقات

(۶) مختار الصحاح: ۹ (۸) الفتاوى الهندية: ۸/۳، مطبوعہ دیوبند

(۹) شمائل ترمذی عن انس بن مالک، باب ماجاء في صفة ادم رسول الله ﷺ: ۱۰

کی اجازت لی جائے تو صراحتاً اور لفظوں میں رضا مندی کا اظہار کر دے، خاموشی اور سکوت کافی نہیں، (۱) کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اذنہا صما تھا (۲) ثیبہ عورت بالغہ ہو تو اس سے نکاح کی اجازت لینی ضروری ہے، اگر وہ نابالغہ ہو اور باپ یا دادا اس کا نکاح کر دے تو وہ نکاح لازم ہو جائے گا، یعنی باپ اور دادا کو ”ثیبہ، نابالغہ“ پر بھی ”ولایت الزام“ حاصل ہوگی، بالغ ہونے کے بعد اس کو اختیار نہ ہوگا کہ اس نکاح کو مسترد کر دے۔

نئی ثیبہ بیوی کے لئے خصوصی رعایت

اگر ایک بیوی کی موجودگی میں کوئی دوسرا نکاح کرے اور یہ نکاح ثیبہ عورت سے ہو، تو ابتداءً خاص طور پر تین دنوں شوہر اس نئی دلہن کے پاس گزارے گا، تاکہ اس کے جذبات کی رعایت ہو سکے، (۳) مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تین دنوں کی مدت پھر وضع کر لی جائے گی اور دوسری بیوی کے ساتھ بھی اسی طرح باری لگائی جائے گی کہ اس کے ساتھ بسر کئے ہوئے دو زائد دن کی تلاقی ہو جائے، (۴) جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ایام باری میں محسوب نہ ہوں گے اور اس کے بعد شوہر حسب معمول اس نئی زوجہ کے بشمول سب کے ساتھ باری باری شب بسر کرے گا۔ (۵)

(ثیبہ کے احکام سمجھنے کے لئے ”پاکرہ“ کا لفظ دیکھ لینا مناسب ہوگا۔)



(۲) ابو داؤد، حدیث نمبر: ۲۰۹۸، ترمذی شریف، حدیث نمبر: ۱۱۰۸

(۱) ہندیہ: ۳۸۹/۱

(۳) نئی دلہن کے لئے یہ خصوصی حکم حدیث سے ثابت ہے۔

(۳) فتاویٰ قاضی خاں: ۳۳۹/۱

(۵) فتاویٰ قاضی خاں علی ہامش الہندیہ: ۳۳۹/۱

جار

”حق شفیعہ“ کا مطلب یہ ہے کہ کسی زمین کو فروخت کرتے وقت اس سے استزاج ضروری ہے، دوسرا شخص جو قیمت دے رہا ہو، وہی قیمت اگر وہ ادا کرنے پر آمادہ ہو تو بیچنے والا پابند کیا جائے گا کہ وہ اسی سے بیچے، ”شریک“ اس کو کہتے ہیں کہ جس کی زمین بیچنے والے کے ساتھ مشترک ہو۔ اور ابھی الگ الگ حصوں کی تقسیم بھی عمل میں نہ آئی ہو۔ ”خلیط“ وہ ہے جس کو زمین میں شرکت تو حاصل نہ ہو، مگر دیگر ضروریات، راستہ اور پانی میں اشتراک ہو کہ دونوں کی راہیں ایک ہوں، یا دونوں ایک ہی کنویں سے پانی حاصل کرتے ہوں۔ (۵)

چنانچہ شفیعہ میں اولیت شریک کو حاصل ہے، پھر ”خلیط“ کا درجہ ہے اور اس کے بعد ”جار“، یعنی پڑوسی کا کہ اگر اول الذکر دونوں خریدنے پر آمادہ نہ ہوں تو ضروری ہوگا کہ ”جار“ سے بھی پوچھ لیا جائے، مگر یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کی ہے، امام مالکؒ، شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک پڑوسی کو حق شفیعہ حاصل نہیں، احناف کی دلیل حضرت سرہؒ کی روایت ہے کہ مکان کا پڑوسی مکان کا زیادہ حقدار ہوتا ہے ”جار الدار أحق بالدار“ (۶) اسی مضمون کو شرید بن سدید کی روایت میں الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ ”الحجار أحق بصقبہ“ سے تعبیر کیا گیا ہے، (۷) ائمہ ثلاثہ کے پیش نظر جابر بن عبد اللہؒ کی حدیث ہے کہ جب حصے

مٹی پڑوسی کے ہیں — اسلام میں پڑوسی کو بڑی اہمیت دی گئی ہے، اور اس کی خصوصی رعایت کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ایک دفعہ آپ ﷺ نے تین بار فرمایا: ”وہ شخص مومن نہیں ہو سکتا“ عرض کیا گیا کہ کون یا رسول اللہ ﷺ! آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ شخص جس کی برائیوں سے اس کے پڑوسی بے خوف اور مطمئن نہ ہوں، (۱) ایک اور حدیث میں ہے کہ ایسا شخص جنت میں داخل نہ ہوگا، (۲) آپ ﷺ نے فرمایا: حضرت جبریل علیہ السلام پڑوسی کے بارے میں اس قدر تاکید کرتے رہے کہ مجھے شبہ ہونے لگا کہ کہیں اس کو وارث نہ بنادیا جائے۔ (۳) ایک اور روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہترین پڑوسی وہ ہے جو اپنے پڑوسی کے لئے بہتر ہو۔ (۴)

پڑوسی کے لئے حق شفیعہ

فقہ کی اصطلاح میں پڑوسی وہ ہے، جس کا گھریلو میں ہو، مگر دونوں کے راستے جدا ہوں، مثلاً زید و عمر کے مکانات متصل ہیں، زید کے مکان کا دروازہ مشرق کی گلی میں ہو اور عمر کے مکان کا مغرب کی گلی میں، اب یہ ایک دوسرے کے پڑوسی ہو جائیں گے، اور یہ اس وقت ”حق شفیعہ“ کے مستحق ہوں گے، جب شریک یا ”خلیط“ اس زمین کو خریدنے کا دعویٰ نہ ہو۔

(۲) مسلم عن ابی ہریرۃ: ۵۶/۱، باب بیان تحریم ایذاء الجار

(۱) بخاری: ۸۸۹/۲، باب التمس من لایامن جاره بوائقه

(۳) بخاری عن عائشۃ و ابن عمر: ۸۸۹/۲، باب الوصاءۃ بالجار، مسلم ۳۴۹/۲، باب الوصاءۃ بالجار

(۵) دیکھئے: ہندیہ: ۱۶۵/۵، الباب الثانی فی بیان مراتب الشفعۃ

(۴) ترمذی: ۱۶/۲، باب ماجاء فی حق الجوار

(۶) ترمذی: کتاب الاحکام، باب ماجاء فی الشفعۃ، ابوداؤد: کتاب البیوع، باب فی الشفعۃ

(۷) بخاری: ۳۰۰/۱، باب عرض الشفعۃ علی صاحبها قبل البیع

المتوضی فی أعمق المواضع من الجدول
انقطع جریانه ثم امتلا حتی جرى للیس
بجاروان لم ينقطع فهو جار .

۴- جس پانی کو لوگ جاری سمجھیں وہ جاری ہے۔

۵- پانی میں پتہ وغیرہ ڈالا جائے تو اسے بہا لے جائے۔

تاتار خانہ، ابن نجیم، یعنی، بدائع، تفتہ الفقہاء وغیرہ میں
چوتھے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے، البتہ چونکہ عام لوگوں کے لئے
”عرف“ کو سمجھنے میں دقت پیش آسکتی تھی، اس لئے صدر الشریعہ
اور صاحب کنز الدقائق نے پانچویں قول کو ترجیح دی ہے۔ (۲)

آب جاری کی ایک خاص صورت

فقہی جزئیات اور تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ جاری
پانی کے لئے چشمہ یا نہر وغیرہ ہونا ضروری نہیں، کوئی بھی ایسی
صورت جس میں پانی میں ٹھہراؤ نہ ہو، بلکہ پانی کی آمد اور نکاسی
ہوتی رہے، جاری پانی کے حکم میں ہے، چنانچہ ایسا حوض جس
میں ٹکلی سے پانی آتا ہو اور لوگ برتنوں کے ذریعہ پانی نکالتے
ہوں فقہاء کے یہاں جاری پانی کے حکم میں ہے، لیکن اگر کوئی
فحص اس میں ہاتھ ڈال دے اور ہاتھ پر نجاست لگی ہو تو پانی
ناپاک نہیں ہوگا، جب تک پانی میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو۔

وان كان الناس يغترفون من الحوض

بقصاعهم ويدخل الماء من الانبوب فلاكثرهم

على انه لا يتنجس. (۳)

علاحدہ ہو جائیں اور راستے الگ ہو جائیں تو حق شفعہ باقی نہیں
رہتا۔ (۱) احناف کے یہاں اس حدیث کی تفسیر اس طرح ہے
کہ ”شریک“ اور ”خلیط“ کی حیثیت سے پیدا ہونے والا حق
شفعہ اسی وقت باقی رہے گا جب کہ تقسیم واقع نہ ہوئی ہو، یا راستہ
دونوں کا ایک ہو۔ رہ گیا حق شفعہ بحیثیت ”جار“، تو وہ اب بھی
باقی رہے گا، یا اس حدیث کا منشاء یہ ہے کہ حق شفعہ اس وقت پیدا
ہوگا جب کہ زمین فروخت کی جائے اگر مشترک زمین و مکان
کی تقسیم عمل میں آئے اور راستے الگ الگ کر دئے جائیں تو اس
کی وجہ سے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔

جاری

فقہ کی اصطلاح میں ”بہتے ہوئے پانی“ کو کہتے ہیں۔

”جاری“ سے کیسا جاری پانی مراد ہے، اور کس درجہ کا بہاؤ
مطلوب ہے کہ اس کے بعد پانی کو ”جاری“ کہا جاسکے، اس میں
فقہاء کی تعبیرات مختلف ہیں، مولانا عبدالحی لکھنوی نے تاتار
خانہ سے پانچ اقوال نقل کئے ہیں:

۱- پانی میں نجاست گرنے کے بعد جب دوسرا چلو لیا جائے
تو نجاست اس مقام سے گزر چکی ہو۔

۲- پانی کے اندر چوڑائی میں اپنا ہاتھ رکھا جائے تو پانی بند نہ
ہو پائے۔

۳- اگر پانی کی گہرائی سے چلو کے ذریعہ پانی لیا جائے تو ایک
لحہ کے لئے بھی پانی ختم نہ ہو پائے: لو اغترف

(۱) اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلاشفعة، ترمذی باب ماجاء اذا حدث الحدود، مطبوعہ ہند: ۲۵۵/۱

(۳) الفتاویٰ الہندیہ: ۹/۱، الباب الثالث فی المياه، طبعہ

(۲) السعایہ: ۳۳۳/۱

جاری پانی کا حکم

کے قول جدید اور امام احمدؒ کے قول کے مطابق پانی بہتا ہوا ہو، یا ٹھہرا ہوا، دونوں کا حکم ایک ہی ہے، یعنی اگر مقدار کثیر ہے تو اس وقت تک ناپاک نہ ہوگا، جب تک کہ اوصاف بدل نہ جائیں اور مقدار کم (قلیل) ہو تو پانی میں نجاست کا کوئی اثر ظاہر ہو یا نہ ہو نجاست گرنے کی وجہ سے پانی بہر صورت ناپاک ہو جائے گا۔ (۴)

احناف کے پیش نظر یہ حدیث ہے کہ پانی پاک ہے کوئی چیز اسے ناپاک نہیں کرتی، سوائے اس چیز کے جو اس کا مزہ، رنگ یا بو میں تبدیلی پیدا کر دے: لا ینجس الماء شئی وقع فیہ الا ان یرغیر لونہ او طعمہ وریحہ فای ذالک اذا کان فقد نجس الماء (۵) اور وہ اس روایت کو جاری اور کثیر مقدار میں موجود پانی سے متعلق قرار دیتے ہیں۔

(پانی کے احکام کی تفصیل اور کثیر و قلیل کی مقدار کے فرق کے لئے دیکھا جائے "ماء" نیز خود ماء جاری کے تفصیلی احکام اور مباحث کے لئے "السعیہ" فی کشف ما فی شرح الوقایہ ۳۸۱-۳۳۱ سے رجوع کیا جاسکتا ہے)۔

جاسوس

"جاسوس" جو اسلامی مملکت کے راز و دشمنوں تک پہنچاتا ہے، اگر وہ "حربی" یعنی ایسے ملک کا باشندہ ہو جس سے مسلم مملکت کا معاہدہ امن نہ ہو، تو اتفاق ہے کہ اس کو قتل کر دیا جائیگا، اگر معاہدہ یا ذمی ہو تو جاسوسی کی وجہ سے اس سے "عہد" ٹوٹ

بہتے ہوئے پانی (ماء جاری) کا حکم یہ ہے کہ جب تک اس میں نجاست کے اوصاف نمایاں نہ ہو جائیں پانی ناپاک نہ ہوگا، یعنی کوئی نجاست گرے اور اس کی وجہ سے بو، مزہ، یا رنگ تبدیل ہو جائے تو اب پانی ناپاک ہو جائیگا، اگر ایسی تبدیلی پیدا نہ ہو تو پانی پاک رہے گا، محققین احناف کے نزدیک یہ حکم اس صورت میں ہے، جب کہ جاری پانی میں مردار نہ ہو، اگر کوئی مردار پانی میں پڑا ہو اور پانی کا اکثر حصہ اس سے مس کر کے آتا ہو تو اس سے وضو جائز نہ ہوگا، ان کان ما یلاقی الکلب اقل مما لا یلاقیہ یجوز الوضوء فی الاسفل والا لا (۱) اور اگر دونوں حصے برابر ہوں تو بھی احتیاطاً اس سے وضو جائز نہ ہوگا، (۲) ہاں قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک جاری پانی کے پاک ہونے اور نہ ہونے کا مدار اس کی وجہ سے پانی کے اوصاف میں تبدیلی پیدا ہونے اور نہ ہونے ہی پر ہے، پانی کے مردار سے مس کرنے اور نہ کرنے پر نہیں ہے۔ (۳)

امام مالکؒ کے ہاں بہتے ہوئے اور ٹھہرے ہوئے (راکد) پانی کا حکم یکساں ہے کہ جب تک نجاست کی وجہ سے اوصاف میں تغیر نہ ہو، پانی ناپاک نہ ہوگا، چاہے پانی کی مقدار کم ہو یا زیادہ، امام شافعیؒ کا گویہ قول قدیم ہے، جس سے انہوں نے رجوع کر لیا تھا، مگر بہت سے محقق شافعی فقہاء جیسے بغویؒ، امام الحرمینؒ، غزالیؒ اور نوویؒ نے اسی کو ترجیح دیا ہے، امام شافعیؒ

(۲) البحر الرائق: ۸۴/۱

(۱) شرح وقایہ مع السعیہ: ۳۳۸/۱

(۳) حوالہ سابق، نیز: یکھے: خانہ: ۴۰۱، علی ہامش الہندیہ، فصل فی الطہارۃ بالماء

(۵) شرح معانی الآثار: ۱۱۰

(۴) رحمة الامة ۷ قلیل باب النجاسة

ہے کہ جمعہ ”شہر جامع“ میں پڑھا جائے، دیہاتوں میں جمعہ درست نہیں۔

شہر جامع کسے کہتے ہیں، اس سلسلے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، بعض لوگوں کے نزدیک وہ جگہ جہاں ہر قسم کی صنعت و حرفت کرنے والے موجود ہوں، ابن شجاع نے کہا کہ اتنی بڑی آبادی کہ اگر وہ اپنے ہاں کی کسی سب سے بڑی مسجد میں جمع ہوں تو جگہ کی تنگی پیدا ہو جائے، امام سرخسی کی رائے ہے کہ جہاں سلطان اور احکام و تعزیرات نافذ کرنے والے قاضی یا مفتی موجود ہوں۔ (۴)

(خود لفظ جمعہ کے تحت اس پر گفتگو ہوگی)

جامع مسجد میں اعتکاف

امام احمدؒ کے ہاں جامع مسجد یعنی ایسی مسجد جس میں جمعہ کی نماز ادا کی جاتی ہو، ہی میں اعتکاف کرنا ضروری ہے، احناف، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ایسی مسجد میں اعتکاف کرنا بہتر اور افضل ہے، تا کہ جمعہ کے لئے کسی دوسری مسجد جانے کی نوبت نہ آئے، ضروری نہیں۔ نماز پنجگانہ ادا کی جانے والی مسجدوں میں بھی اعتکاف کیا جاسکتا ہے۔ (۵)

جامکیہ

بیت المال سے ملنے والے سالانہ یا ماہانہ وظیفہ کو کہتے ہیں۔ (۶) — وظیفہ حاصل کرنے سے پہلے اس کو بیچ لینا جائز

جائے گا، یہ امام مالکؒ کی رائے ہے اور حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے، حضرت سلمہ بن اکوعؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ سفر میں تھے، ایک جاسوس آیا اور بعض صحابہؓ کے ساتھ گفتگو کرتا ہوا بیٹھا اور کھسک گیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو قتل کر دو، چنانچہ میں نے سبقت کی اور اس کو قتل کر دیا۔ (۱)

مسلمان جاسوس کی سزا

کوئی مسلمان شخص جاسوسی کرے تو مالکیہ اور حنابلہ اس کے قتل کی اجازت دیتے ہیں، احناف اور شوافع کے نزدیک ایسا شخص قتل کا مستحق نہیں (۲) حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ تعزیر کا ہے اور تعزیر قاضی و والی کی صواب دید پر منحصر ہے، فقہائے احناف نے بعض صورتوں میں مصلحتاً قتل تک کی اجازت دی ہے، چنانچہ اٹلام بازی کے جرم کے بہ تکرار ارتکاب وغیرہ پر قتل کے جائز ہونے کی صراحت ملتی ہے (۳) اس لئے اگر جاسوسی کی نوعیت اور اس کے ایک سے زیادہ دفعہ ماخوذ ہونے کے لحاظ سے جاسوس کو کبھی قتل اور کبھی اس سے کم درجہ کی کوئی سزا دی جائے تو یہ فقہ حنفی کے عام اصول و قواعد کے عین مطابق ہے۔

جامع

احناف کے یہاں جمعہ کے لئے شہر جامع کی شرط فقہ کی ایک اصطلاح ”مصر جامع“ (جامع شہر) ہے، احناف کے یہاں نماز جمعہ واجب ہونے اور صحیح قرار پانے کے لئے ضروری

(۲) المسیاسة الشرعیة لابن تیمیہ : ۱۱۴

(۳) خلاصة الفتاوی : ۲۰۷/۱

(۵) رحمة الامة : ۱۲۵، بدائع الصنائع : ۱۱۸/۱، نیز ملاحظہ ہو : قاموس الفقہ اول (اعتکاف)

(۶) التعریفات الفقہیة : ۲۳۵

(۱) ابو داؤد : کتاب الجہاد ، باب فی الجاسوس الممتانم : ۳۵۹/۲

(۳) دیکھئے : رد المحتار : ۱۹۶/۳

اس کا عشر ادا کرنا ہوگا۔ (۳)

جائز

فقہ و اصول فقہ میں اس اصطلاح کا استعمال ہوتا ہے، زکشی نے لکھا ہے کہ حاکمین شریعت کی زبان میں تین معنوں پر یہ لفظ بولا جاتا ہے، اول رفع جرح کے معنی میں، یعنی یہ بتانے کے لئے کہ فلاں کام حرام نہیں چاہے وہ واجب ہو، مستحب ہو یا مکروہ، دوسرے وہ جس کا فعل و ترک دونوں برابر ہو، یعنی انسان اس کے کرنے اور نہ کرنے میں مختار ہو۔ تیسرے فقہ کی اصطلاح میں وہ معاملات جو لازم نہیں ہوں، بلکہ معاملہ کرنے والا کبھی بھی اس معاملہ کو ختم کر سکتا ہے، مثلاً وکالت، شرکت، قرض، کہ یہ سب عقود جائزہ ہیں، لازمہ نہیں۔ (۵) اسی بنا پر فقہاء نے ”مباح“ اور ”جائز“ میں فرق کیا ہے، ”مباح“ وہ ہے جس میں کراہت نہ ہو اور ادنیٰ کراہت کے بغیر اس کا کرنا درست ہو، بخلاف ”جائز“ کے کہ، جواز ”کراہت“ کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے اور ایک فعل کو مکروہ ہوتے ہوئے بھی جائز کہا جاسکتا ہے۔ (۶)

جائزہ

ایک خاص قسم کے زخم کو کہتے ہیں — بعض لوگوں نے ایسے زخم کو کہا ہے، جو معدہ کے قریب ہو یا معدہ میں پہنچ

نہیں، (۱) اس کی وجہ ظاہر ہے کہ یہ روپیہ کی روپیہ سے خرید و فروخت ہے، جس کو فقہ کی اصطلاح میں ”صرف“ کہا جاتا ہے اور اس کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دونوں فریق ایک ساتھ اپنی طرف سے ادا کئے جانے والے عوض پر قبضہ کر لیں، جب کہ یہاں وظیفہ کا خریدار نقد روپے ادا کر رہا ہے اور صاحب وظیفہ ادھار — ہمارے زمانہ میں بھی وظیفہ فروخت کرنے کا رواج ہے، وظیفہ یا اپنا وظیفہ طے شدہ ایک مشت قیمت میں فروخت کر دیتا ہے اور خرید کرنے والا اس کا وظیفہ اٹھایا کرتا ہے، یہ صورت جائز نہیں کہ ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے ادھار معاملہ ہونے کے علاوہ عین ممکن ہے کہ وظیفہ خرید کرنے والا قیمت وظیفہ سے زیادہ یا کم وظیفہ کی رقم حاصل کر لے، بلکہ اکثر اسی لالچ میں وظیفہ خرید ہی کیا جاتا ہے، نہیں اس طرح اس خرید و فروخت میں ربا کی دونوں صورتیں نساء (۲) اور فضل جمع ہیں۔

جائزہ

ایسی آفت سماوی کو کہتے ہیں، جو کھیتوں میں لگ جاتی ہے اور اسے ضائع کر دیتی ہے اس کی جمع ”جواج“ ہے۔ (۳) ایسی زمین کی پیداوار جس میں عشر واجب ہوتا ہے مکمل برباد ہو جائے تو عشر واجب نہ رہے گا، البتہ جو پیداوار ہاتھ آئی

(۱) رد المحتار : ۱۴۴/۳

”فضل“ ایک ہی جنس کی اشیاء کے حاملہ میں ایک طرف سے ایسا اضافہ ہے، جس کا دوسرے فریق نے کوئی عوض ادا نہ کیا ہو

(۲) المغرب فی ترتیب المعرب : ۹۸

(۳) معالمگیری : ۱۸۶/۱، باب زکوٰۃ الزروع والثمار، الفقہ علی المذاهب الاربعہ : ۶۱۷/۱، زکوٰۃ الزروع والثمار

(۶) رد المحتار : ۱۴۰/۱، طاب اللیل، سعید کنبی

(۵) المنظور فی القواعد : ۸/۲ ”حرف الجیم“

جائے، بعض لوگوں کی رائے ہے کہ سینہ اور ناف کے نیچے مٹانہ پر لگنے والے زخم کو کہتے ہیں، گردن، حلق، ران اور پاؤں کے زخم کو نہیں کہتے۔ (۱) بعض حضرات کی رائے ہے کہ سینہ، پیٹ، پیٹھ اور گردن پر لگنے والا زخم ”جائفہ“ ہے۔ (۲)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ وہ زخم جو جلد کو پھاڑ دے اور دماغ تک پہنچ جائے، ”جائفہ“ ہے، اور اگر کوئی شخص کسی کو اس طرح زخمی کر دے تو قصاص تو واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ قصاص میں اس حد کو باقی رکھنا مشکل ہو جائے گا اور عین ممکن ہے کہ قصاص لینے والے کا زخم ذرا بھی کاری ہو تو مجرم کی جان ہی چلی جائے، البتہ خون بہا کے بطور جو مالیت واجب ہوتی ہے اس کا ایک تہائی ادا کرنا ہوگا۔ (۳)

جَب

اصل معنی کٹے ہوئے ہونے اور کائے جانے کے ہیں، ”الجَب القطع“ (۴)۔ فقہاء کے یہاں عضو تاسل کاٹنے کو ”جَب“ اور جس کا عضو کٹا ہوا ہو اس کو ”مَجْبُوب“ کہتے ہیں۔

یہ ان اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے فقہاء نے ازدواجی رشتہ کے انقطاع کی اجازت دی ہے، چنانچہ ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اگر شوہر ”مَجْبُوب“ ہو یعنی اس کا عضو تاسل کٹا ہوا ہو تو بیوی کو حق ہوگا کہ قاضی سے نکاح فسخ کر دینے کا مطالبہ

کرے (۵) اور تحقیق کے بعد قاضی کوئی مہلت دے بغیر فی الفور نکاح فسخ کر دے گا، یہ ایسی کمزوری ہے، جس کا علاج ممکن نہیں، اس لئے مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (۶)

”مَجْبُوب“ کے نکاح فسخ کئے جانے کی وجہ ظاہر ہے، نکاح کا اصل مقصود زوجین کی عفت و پاکدامنی کا تحفظ ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب وہ ایک دوسرے کے جنسی تقاضے کی تکمیل کر سکیں، اس صورت میں چونکہ اس طبعی تقاضے کی تکمیل ممکن نہیں ہے، جو عورت کے لئے ایک شدید ضرورت ہے، ایک فطری تقاضے سے مسلسل محرومی مآل کار بے عفتی کا سبب بن سکتی ہے اس لئے ایسے رشتہ کی دیوار منہدم کئے جانے ہی میں بہتری ہے۔ تاہم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی اس کی بیوی کا مہر واجب ہوگا، جیسا کہ ان عورتوں کا مکمل مہر واجب ہوتا ہے، جن سے شوہر جماع کر چکا ہو، کیونکہ عورت نے اپنی طرف سے نفس کی پردگی میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے، یہ تو مرد کی کوتاہی ہے کہ وہ اس سے نفع نہ اٹھا سکا۔ (۷)

جَبَّار

جبار کے معنی ہدرا و ضائع ہو جانے کے ہیں، (۸) آپ ﷺ نے فرمایا:

العجماء جرحها جبار والبشر جبار والمعدن جبار

(۲) التعريفات الفقهية : ۲۴۵

(۳) النہایہ لابن الیر : ۲۳۳/۱

(۴) باب الخيار فی النکاح والرد بالعيب

(۷) ہدایہ : ۳۲۶/۲، باب المہر

(۱) المغرب : ۱۰۰

(۳) الفتاویٰ الہندیہ : ۱۸۹/۳، فصل فی الشجاج

(۵) المیزان الکبری : ۱۳۰/۲، رحمة الامة فی اختلاف الائمة : ۲۷۳، باب الخيار فی النکاح والرد بالعيب

(۶) ان کان مجبواً ففرق فی الحال، ہدایہ : ۳۰۱/۲، باب العنین

(۸) ترتیب قاموس المحيط : ۳۳۶/۱

جانوروں کا زخم معاف ہے اور کنواں کھونے اور کان کنی کا نقصان بھی۔

اهلها وإن علی اهل المواشی ما أصابت ماشيتهم باللیل (۲)

”عجماء“ جس کے حقیقی معنی گوشت کے ہیں، سے مراد ”جانور“ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ جانور کوئی نقصان پہنچا دے تو وہ نقصان بدر ہوگا اور جانور کے مالک پر اس کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا، اسی طرح محدثی اشیاء کو کھودتے ہوئے کھودنے والے کی موت ہو جائے یا کنواں کھودتے ہوئے موت واقع ہو جائے تو اس کا خون بہا واجب نہ ہوگا۔ (۱)

حنفیہ کی بعض کتب، مثلاً ”حاوی قدسی“ میں بھی یہی تفصیل مذکور ہے، جو شوافع نے بیان کی ہے، علامہ کشمیریؒ کی رائے ہے کہ یہ اختلاف کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، بلکہ جس علاقہ کا جو تعامل ہو اس کے مطابق عمل ہوگا، (۲) فقہاء کے یہاں یہ صراحت بھی ہے کہ اگر جانور کا مالک یا ہانکنے والا سوار ہو اور پھر وہ کسی کو پھل ڈالے تو مرنے والے کا خون بہا بھی اس کے ذمہ ہوگا اور قتل کا کفارہ بھی ادا کرنا ہوگا، (۳) ہمارے زمانہ میں ٹریک حادثات کو اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر ڈرائیور کی غلطی سے کسی کی موت واقع ہو جائے تو اس کو ذمہ دار قرار دیا جائے گا اور اس سے خون بہا اور مالی نقصان کی صورت میں تاوان وصول کیا جائے گا۔



”جبر“ کے معنی کمی کی خلافی کے ہیں، زکشی نے اس کی تین صورتیں نقل کی ہیں: اول یہ کہ بدنی اعمال کے ذریعہ اس کمی کی خلافی کی جائے جیسے نماز میں کوئی غلط واقع ہو جائے تو سجدہ سہو کے ذریعہ اس کی خلافی کی جاتی ہے، دوسری صورت مال کے ذریعہ خلافی کی ہے، مثلاً شیخ فانی جو روزہ نہ رکھ سکے، اس کے لئے یہ اجازت ہے کہ ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلایا جائے، تیسری صورت یہ ہے کہ کبھی بدنی عمل کے ذریعہ جبر ہو اور

کان کنی اور کنواں کھونے کی صورتیں متفق علیہ ہیں، دن کا وقت ہو، جانور کا مالک یا اس کو ہانکنے والا ساتھ نہ ہو اور وہ کسی کو جانی یا مالی نقصان پہنچا دے، قاضی عیاض نقل کرتے ہیں کہ اس صورت میں تاوان واجب نہ ہونے پر امت کا اجماع ہے، نیز اگر جانور کا مالک یا اس کو ہانکنے والا ساتھ ہو، اب جہور کی رائے یہ ہے کہ جو نقصان ہوا ہے، اس کا تاوان واجب ہوگا، اختلاف اس صورت میں ہے کہ رات کا وقت ہو اور جانور کے ساتھ مالک یا ہانکنے والا موجود نہ ہو، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس حدیث کے مطابق تاوان واجب نہ ہوگا، امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوگا، شوافع کے پیش نظر براء بن عازب کی روایت ہے کہ دن میں باغ کی حفاظت مالکان باغ کی ذمہ داری ہے اور رات میں جانور روک رکھنے کی ذمہ داری مالکان جانور کی ہے، إن حفظ الحوائط بالنهار علی اهلها وإن حفظ الماشية باللیل علی

(۲) معارف السنن : ۳۳۰/۵

(۳) حوالہ سابق : ۳۳۰/۵

(۱) ملخص از عمدة القاری : ۳۵۶/۳، معارف السنن : ۳۳۰/۵

(۳) معارف السنن : ۳۳۰/۵

کبھی مال کے ذریعہ مثلاً، حج و عمرہ کی غلطیوں اور کوتاہیوں کی بعض صورتوں میں روزہ بھی رکھا جاسکتا ہے، اور قربانی کے ذریعہ بھی اس کی تلائی کی جاسکتی ہے۔ (۱)

جہین

(نہیر)

”جہین“ کے معنی ”نہیر“ کے ہیں، جو دودھ سے بنائی جاتی ہے، اس لفظ کا تلفظ تین طرح کیا گیا ہے، ”جہین“ (ج کے پیش اور ب کے سکون کے ساتھ) ”جہین“ (ج اور ب دونوں کے پیش کے ساتھ) اور ”جہین“ (ج کے پیش اور ن کی تشدید کے ساتھ) (۲) نہیر کا حکم اس پر موقوف ہے کہ وہ جس جانور کے دودھ سے بنائی گئی ہے، وہ حلال ہے یا حرام؟ اسی کے مطابق ”نہیر“ کا حکم بھی ہوگا۔

جہیرہ

(پٹی)

جہیرہ

”جہیرہ“ جبر سے ماخوذ ہے، جبر کے معنی ”اصلاح“ اور تلائی کے ہیں، اصطلاح میں جہیرہ ایسی لکڑی کو کہتے ہیں جسے چٹوں سے لپیٹ کر ٹوٹے ہوئے عضو پر باندھ دیا جائے، (۸) طحاوی کا بیان ہے کہ اس پٹی کو ”جہیرہ“ قال نیک کے طور پر کہا جاتا ہے۔ (۹)

جہیرہ کے اصل معنی پیشانی کے ہیں، گو بعض روایات میں دوسرے معنوں میں بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے، مثلاً لیس فی الجہیرۃ صدقۃ (گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں) یہاں جہیرہ کے معنی گھوڑے کے ہیں۔ (۳)

چہرہ کے حصہ کا وضوء اور غسل دونوں میں دھونا فرض ہے، تیمم میں اس کا مسح ضروری ہے، اس لئے کہ قرآن و حدیث میں

(۲) لسان العرب : ۸۵/۱۳

(۱) المنظور فی القواعد : ۹/۲، ”الجبران“

(۳) ترمذی : ۱، باب ماجاء فی السجود علی الجہیرۃ والائف

(۳) غریب الحدیث : ۱۳۶/۱

(۶) غنیۃ المستملی : ۲۷۸

(۵) تاتار خانیہ : ۵۰۶/۱

(۷) الفتاویٰ الہندیہ : ۳۶/۱، الباب الرابع، فصل فی فرائض الصلوۃ، غنیۃ المستملی : ۲۷۸

(۸) می عیدان من جریۃ تلف بورق وتربط علی العضو المنکسر، مرا فی علی ہامش الطحطاوی : ۸۸

(۹) حوالہ سابق

مسح کی مشروعیت

جہاں تک ”جبیرہ“ پر مسح کے جائز ہونے کی بات ہے تو اس پر اتفاق ہے، اس سلسلہ میں عام طور پر فقہاء نے تین روایتیں ذکر کی ہیں، اول حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ غزوہ احد کے موقع سے ان کے دائیں ہاتھ کا گند ٹوٹ گیا، حضرت علیؓ کے استفسار پر آپؐ نے حکم فرمایا کہ پٹی پر مسح کیا جائے، (۱) حضرت جابرؓ کی ایک روایت ہے کہ زخمی ہونے کے باوجود غسل کر لینے کی وجہ سے ایک صحابی فوت ہو گئے تو آپؐ نے فرمایا کہ یہ بات کافی تھی کہ زخم پر کوئی کپڑا باندھ لیتے اور مسح کر لیتے: ویعصب علی جرحه خرقة ثم یمسح علیہا۔ (۲) کاسانی نے نقل کیا ہے کہ احد کے موقع سے جب روئے انور زخمی ہو گیا اور پٹی باندھی گئی تو آپؐ پٹی ہی پر مسح کیا کرتے تھے۔ (۳)

مرغینانی نے لکھا ہے کہ شریعت نے موزوں پر مسح کی اجازت دی ہے، اس لئے ایسی ٹیوں پر مسح بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، کیونکہ موزوں کے نکالنے میں جو تکلیف ہے، ٹیوں کے نکالنے میں اس سے بڑھ کر ہے۔ (۴)

اگر جسم کے کسی حصہ پر پٹی وغیرہ باندھی ہو، اس پٹی کو بار بار نکالنا ممکن ہی نہیں ہو، یا پٹی نکال بھی دی جائے تو اس حصہ پر پانی کا بہانا مسرت سے خالی نہ ہو، یا ایک دفعہ کھولنے کے بعد

بروقت وہاں پٹی بندھوانی دشوار ہو تو غسل و وضوء میں اس حصہ کو دھونے کے بجائے ”پٹی“ پر مسح کر لینا کافی ہے، اس کے لئے کسی مدت کا تعین بھی نہیں ہے، جب تک صحت یا بند نہ ہو جائے، مسح کر سکتا ہے (۵) ہمارے زمانہ کے پلاسٹر وغیرہ کے احکام بھی یہی ہوں گے اور وہ بھی ”جبیرہ“ میں داخل ہے۔

جبیرہ پر مسح کے مسئلہ میں کئی باتیں قابل توجہ ہیں۔

- ۱- پٹی پر مسح جائز ہونے کی شرطیں کیا ہیں؟
- ۲- یہ مسح فرض ہے، یا نہیں؟
- ۳- کتنے حصہ پر مسح کیا جائے؟
- ۴- کیا مسح اور جیم دونوں کو جمع کیا جائے گا؟
- ۵- اس مسح کے نواقض کیا ہیں؟
- ۶- موزوں پر مسح اور ”جبیرہ“ پر مسح میں کن احکام میں فرق ہے؟

”پٹی“ پر مسح جائز ہونے کی شرطیں

مسح کے جائز ہونے کے لئے بعض شرطیں تو وہ ہیں، جو فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں، بعض شرطوں میں اختلاف بھی ہے۔

- ۱- شکستہ عضو یا زخم کو دھونا مضر ہو، یا دھونے میں تو ضرر نہ ہو، لیکن اس پٹی کے نکالے جانے میں صحت کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہو، یہ وہ شرط ہے کہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے، اس لئے کہ مسح کی اجازت نقصان و ضرر ہی کی

(۱) ابن ماجہ، باب الممسح علی الجبائر ۱۱۵/۱، البتہ اس کی سند ضعیف ہے، دیکھئے: نصب الرایہ: ۱۸۶/۱

(۲) ابوداؤد: ۳۹/۱، باب المجرع یتیم، نصب الرایہ: ۱۸۷/۱، سند ضعیف ہے، شوکانی نے مختلف طرق کی تائید کی وجہ سے قابل استدلال مانا ہے، نیل

(۳) بہدائع الصنائع: ۱۳/۱

الانوار: ۲۵۸/۱

(۵) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فتاویٰ عالمگیری: ۱۸/۱، المسح علی

(۴) ہدایہ: ۳۶/۱

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر پٹی پر بھی مسح کرنا مضر اور صحت کے لئے نقصان دہ ہو تو یہ مسح بھی معاف ہو جائے گا۔ لا خلاف فیہ انہ اذا كان المسح علی الجبائر یضره انہ یسقط عنه المسح“ (۵) اگر مسح کرنے میں کچھ نقصان نہ ہو تو مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے یہاں مسح کرنا واجب ہے (۶) یہی رائے احناف میں ابو یوسف و محمدؒ کی ہے اور ازراہ احتیاط اسی پر فتویٰ ہے، (۷) امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف اور متضاد اقوال نقل کئے گئے ہیں (۸) لیکن میرا خیال ہے کہ کاسانی نے اس تعارض میں حقیقت تک پہنچنے کی سب سے متوازن کوشش کی ہے، وہ امام محمدؒ کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ: مسح علی الجبرہ کو ترک کر دینے میں مضائقہ نہیں، اگر مسح کرنا مضر ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ مسح ضروری ہے، بشرطیکہ مسح کرنا مریض کے لئے مضر نہ ہو، اس طرح یہ اختلاف مختلف حالات سے متعلق ہیں، پھر کہتے ہیں کہ ایک دوسرے قول کے مطابق امام ابو حنیفہؒ نے اس مسح کے ضروری ہونے کی نفی کی ہے، تو مقصود یہ ہوگا کہ امام ابو حنیفہؒ ”مسح علی الجبرہ“ کے فرض ہونے کے منکر ہیں کیونکہ اس کا ثبوت حدیث سے ہے، کسی دلیل قطعی سے نہیں ہے اور صاحبین جو اس کا ضروری ہونا ثابت کرتے ہیں، سوان کا مقصود ”وجوب“ کو ثابت کرنا ہے، نہ کہ فرضیت کو، اس طرح ”مسح علی الجبرہ“ کے واجب

وجہ سے ہے۔ (۱)
 ۲- شکستہ حصہ یا زخم پر علاوہ دھونے کے مسح کرنے اور تر ہاتھ پھیرنے میں بھی ضرر کا اندیشہ ہو، کیونکہ اگر خود اس مقام پر مسح کیا جاسکتا ہو تو بجائے پٹی پر مسح کے اصل مقام زخم پر مسح کیا جائے گا۔ (۲)
 ۲- پٹی ضرورت سے زیادہ حصہ پر نہ ہو، حسن بن زیاد سے اس سلسلے میں تفصیل اس طرح نقل کی گئی ہے کہ اگر زخم سے زیادہ حصہ پر لگی ہوئی پٹی کے کھولنے اور زخم کے قریب کے حصوں کو دھونے میں نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، تب تو پٹی کے اس زائد حصہ پر مسح کر لینا کافی ہو جائے گا، اور اگر پٹی کے کھولنے اور زخم کے آس پاس کے حصوں کے دھونے میں ضرر نہ ہو تو پٹی پر مسح کر لینا کافی نہ ہوگا۔ (۳)
 ۳- پاکی کی حالت میں پٹی باندھی جائے، احناف و مالکیہ کے یہاں یہ ضروری نہیں، شوافع و حنابلہ کے یہاں شرط ہے جیسا کہ موزوں پر مسح کے لئے ضروری ہے کہ جس وقت موزہ پہن رہا ہو، اس وقت پاکی کی حالت میں ہو، احناف کی نظر اس امر پر ہے کہ کسی عضو کی شکستگی اور زخم کی نوبت اچانک آسکتی ہے، عین ممکن ہے کہ اس وقت پاکی کی حالت میں نہ ہو، ایسی صورت میں پاکی کی حالت میں ہی پٹی باندھنے کو واجب قرار دینے میں مشقت پیدا ہو سکتی ہے۔ (۴)

(۱) بدائع الصنائع : ۱۳/۱، المغنی : ۱۷۰/۱

(۲) اذا كان یقدر علی المسح علی الجرح فلا یجوز المسح علی الجبائر“ تاتار خانیہ : ۲۸۳/۱، بدائع الصنائع : ۱۲/۱

(۳) بدائع الصنائع : ۱۳/۱، طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۸۹، المغنی : ۱۷۱/۱، لم یتجاوز الکسر الا بما لابد من وضع الجبرۃ علیہ، یہ شیخ الاسلام خواہر زادہ سے بھی منقول ہے، تاتار خانیہ : ۲۸۳/۱

(۴) الفقه الاسلامی وادلہ : ۳۳۹/۱

(۵) الشرح الصغیر : ۲۲/۱، مغنی المحتاج : ۹۳/۱، المغنی : ۱۷۱/۱

(۸) ملاحظہ ہو : فتاویٰ تاتار خانیہ : ۸۳-۸۲

(۵) بدائع الصنائع : ۱۳/۱

(۷) طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۸۸، مدار احیاء التراث العربی

ہونے پر بھی متفق ہیں۔ (۱)

پٹی کے کتنے حصہ پر مسح ضروری ہے؟

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک پوری پٹی پر مسح کرنا ضروری ہے۔ (۲) احناف کے یہاں بھی بعض مشائخ کی یہی رائے ہے، حسن بن زیاد نے خود صاحب مذہب سے یہی نقل کیا ہے اور اسی کو صاحب کنز نے قبول کیا ہے، لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہ اور اکثر مشائخ نے پٹی کے اکثر حصہ پر مسح کو کافی قرار دیا ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے (۳) پھر خود مشائخ احناف کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ پٹی پر ایک ہی بار مسح کیا جائے گا یا تین بار؟ لیکن صحیح رائے یہی ہے کہ ایک بار مسح کرنا کافی ہوگا، وهو الاصح عند علماءنا۔ (۴)

غسل اور پٹی پر مسح

امام شافعیؒ کے نزدیک ”جبیرہ“ پر مسح اور تیمم دونوں کو جمع کیا جائے گا، یعنی غسل کی ضرورت تھی، جبیرہ پر مسح کیا، بقیہ حصوں پر غسل کیا تو اس قدر کافی نہیں، بلکہ اب اس کو تیمم بھی کرنا ہوگا، (۵) احناف و مالکیہ کے نزدیک تیمم کی ضرورت نہیں، حنابلہ نے راہ وسط اختیار کی ہے، اگر پٹی مقدار زخم سے زیادہ حصہ پر ہو تو مسح کے ساتھ ساتھ تیمم بھی کر لیا جائے، ورنہ تیمم کی ضرورت نہیں، (۶) اہل نظر کے لئے یہ بات محتاج بیان نہیں کہ حنابلہ کے قول میں احتیاط بھی زیادہ ہے، یہ قرین فہم بھی ہے اور جابر بن

عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے مطابق بھی، جیسا کہ اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نواقض مسح

جو چیزیں غسل یا وضو کے لئے ناقض ہیں وہی جبیرہ پر مسح کے لئے بھی ناقض ہیں، چنانچہ دوبارہ غسل اور وضو کے ساتھ پھر سے ”جبیرہ“ پر بھی مسح کیا جائے گا، ان کے علاوہ ایک خاص ناقض مسح ”جبیرہ“ کا گر جاتا ہے، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ پٹی صحت یاب ہونے کے بعد گرمی ہوگی یا صحت یاب ہونے سے قبل، اگر صحت یاب ہونے سے قبل گرمی ہو تو چاہے وہ نماز کی حالت میں ہو یا نماز سے باہر، مسح باقی رہے گا اور نماز بھی باقی رکھی جائے گی، اور اگر نماز میں مصروف نہ ہو اور وضو کی حالت میں ہو تو اس حصہ کو دھو لے اور وضو نہ ہو تو وضو کرتے وقت دوسرے اعضاء وضو کی طرح اسے بھی دھو لے، اور اگر نماز کے درمیان ہی پٹی گرمی ہو تو اس حصہ کو دھو کر از سر نو پھر سے نماز ادا کرے، اگر صحت کے بعد پٹی گرے تو نماز کی حالت میں ہو یا نماز سے باہر فوراً وضوء نوٹ جائے گا۔ (۷)

ہاں البتہ امام ابوحنیفہؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک ان ایام کی نماز لوٹانے کی ضرورت نہیں، جن میں ”جبیرہ“ پر مسح کرنے پر اکتفا کیا ہو، امام شافعیؒ کے نزدیک اگر زخم پر پٹی تھی، تب تو صحت کے بعد ان ایام کی نماز لوٹانی ہی ہوگی، اور اگر شکستہ عضو پر پٹی

(۲) الفقہ الاسلامی وادلہ، ۲۵/۱

(۳) تاتار خانیہ، ۲۸۵/۱

(۶) درمختار علی هامش الرد، ۲۵۸/۱، الشرح الصغير، ۲۰۲/۱

(۱) بدائع الصنائع، ۱۲/۱

(۳) فتاویٰ تاتار خانیہ، ۲۸۵/۱، طحطاوی علی مرقی الفلاح، ۸۹

(۵) المغنی، ۱۷۸/۱

(۷) بدائع الصنائع، ۱۲/۱

احمدؒ کے نزدیک پٹی باندھتے وقت پاک ہونا ضروری نہیں۔

۶۔ موزوں کا تعلق صرف پاؤں سے ہے، ”جبیرہ“ جسم کے کسی بھی حصہ پر ہو سکتی ہے۔

۷۔ ایک روایت کے مطابق حنفیہ کے نزدیک ”جبیرہ“ پر مسح کے بغیر بھی طہارت مکمل ہو جاتی ہے اور نماز ادا کی جاسکتی ہے، موزوں پر مسح تکمیل وضوء کے لئے ضروری ہے اگر موزے پہنا ہوا ہے۔

۸۔ ایک پٹی پر دوسری پٹی بندھی ہو، اوپر کی پٹی گر گئی تو اسے دوبارہ باندھنا ہے، اس پر نئے مسح کی ضرورت نہیں، موزوں پر موزے پہنا ہوا ہے، اور پیر کا موزہ گر جائے، پھر دوبارہ پہننے کے لئے تو مسح کا اعادہ بھی ضروری ہوگا۔ (۲)
(جزوی احکام کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: فتاویٰ

۲۲ تاریخانیہ: ۸۷/۱-۲۸۲)

جُحْفَہ

ایک مقام کا نام، جسے شام سے حجاز کی سمت آنے والوں کے لئے آپ ﷺ نے ”میقات“ قرار دیا ہے، یعنی اگر کوئی شخص اس سمت سے حرم شریف کو آئے تو ضروری ہے کہ ”جحفہ“ میں آکر احرام باندھ لے (۳) اہل علم نے لکھا ہے کہ یہ مکہ سے چھ اور مدینہ سے پانچ مرحلوں پر واقع ہے، (۴) اور قاموس میں مکہ

بندھی ہو تو ایک قول کے مطابق اب بھی ان دنوں کی نماز لوٹانی ہوگی اور ایک قول کے مطابق اس صورت میں نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ (۱)

موزوں پر مسح اور پٹی پر مسح میں فرق

فقہاء نے اس پر بھی گفتگو کی ہے کہ موزوں (خنسین) پر اور پٹی پر مسح کے درمیان کن احکام میں فرق ہے؟ اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱۔ موزوں پر مسح کے لئے مدت متعین ہے، ”جبیرہ“ پر مسح کے لئے مدت کی تحدید نہیں ہے۔

۲۔ موزوں پر مسح اس وقت بھی جائز ہے جب کہ اس کے لئے ضرورت دامنگیر نہ ہو، جبیرہ پر مسح بدرجہ ضرورت ہی جائز ہے۔

۳۔ موزہ کھل آئے تو مسح ٹوٹ جائے گا، پٹی صحت مند ہونے سے قبل ہی گر جائے تو مسح نہ ٹوٹے گا۔

۴۔ جنابت یعنی ناقض غسل پیش آ جانے کے باوجود ”جبیرہ“ پر مسح درست ہے، لیکن ”جنابت“ پیش آ جانے کی صورت میں مسح موزوں پر درست نہیں۔

۵۔ موزوں پر مسح کے لئے ضروری ہے کہ موزے پہننے وقت پاکی کی حالت میں ہو، امام ابو حنیفہؒ اور قول صحیح کے مطابق امام

(۱) حوالہ سابق، زحیلی نے نماز کے واجب الاعادہ ہونے کے لئے یہ شرطیں بھی نقل کی ہیں کہ پٹی اعطاء تیمم یعنی چہرہ اور ہاتھوں پر باندھی گئی ہو، پٹی پاکی کی حالت میں نہ باندھی گئی ہو اور جسم کے قدر ضرورت حصوں سے زیادہ پر پٹی بندھی ہو۔ الفقہ الاسلامی وادللہ: ۳۵۲/۱

(۲) بدائع الصنائع: ۱۲۱، المغنی: ۱۷۱، الاشیاء والنظائر لابن نجیم: ۳۷۲، ”ما افرق فیہ مسح الجبیرہ و مسح الخف“

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱۱۳/۱، الباب الثانی فی المواقیت

(۴) صحیح بخاری ۲۰۶/۱

سے اس کی دوری ۸ میل کی بتائی گئی ہے۔ (۱)

میراث

جد (دادا)

فقہاء نے ”جد“ کی احکام کے اعتبار سے دو قسمیں کی ہیں، ”جد صحیح“ اور ”جد فاسد“، جد صحیح سے مراد دادا، اور جد فاسد سے مراد نانا ہے۔

ولایت

دادا کو اپنے پوتوں اور پوتیوں پر ولایت حاصل ہے اور باپ کے بعد وہ سب سے قریبی ولی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک تو دادا کو حق ہے کہ وہ اپنی بالغ پوتی کا اس کی رضامندی کے بغیر ہی نکاح کر دے اور پھر یہ نکاح اس کے حق میں لازم ہو جائے گا، یہی رائے مشہور قول کے مطابق امام احمدؒ کی بھی ہے (۲) امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ”بالغ پوتی“ پر تو ایسا اختیار حاصل نہیں، البتہ اگر وہ نابالغ تھی اور دادا نے نکاح کر دیا تو اب یہ نکاح لازم ہو جائیگا اور بالغ ہونے کے بعد لڑکی کو یہ اختیار حاصل نہ ہوگا کہ وہ اس نکاح کو مسترد کر دے: فان زوجها الاب او الجد فلا خيار لهما بعد بلوغهما۔ (۳) سوائے اس کے کہ وہ اپنے اختیارات کے غلط استعمال میں معروف ہو۔ (۴)

(تفصیل ”خيار بلوغ“ اور ”ولایت“ کے ذیل میں دیکھی جائے)

اندر بعد کا اتفاق ہے کہ دادا اور اس کا آبائی سلسلہ تین طرح وارث ہوتا ہے، اول: ذوی الفروض میں سے ہونے کے لحاظ سے، دوسرے صرف عصبات میں سے ہونے کی حیثیت سے، تیسرے دونوں حیثیتوں سے، اگر میت کے بیٹا یا پوتا اور اس کے ساتھ دادا ہو تو ذوی الفروض میں سے ہونے کی حیثیت سے اس کو متروکہ کا چھٹا حصہ ملے گا، اگر میت کو کوئی فروعی رشتہ دار نہ ہو، نہ بیٹا، نہ پوتا ہو اور نہ بیٹی ہو، تو وہی پورے متروکہ کا حقدار ہوگا، اسی طرح اگر ذوی الفروض میں سے کوئی اور موجود ہو تو اس کا حصہ نکال کر جو کچھ باقی بچ رہے وہ دادا کا ہوگا، یہاں اس کو وراثت بحیثیت عصبہ کے مل رہی ہے، اگر میت نے بیٹی یا پوتی اور اس کے ساتھ دادا کو چھوڑا تو ایک سدس تو ذوی الفروض میں سے ہونے کی حیثیت سے ملے گا، پھر بیٹی یا پوتی کا حصہ مقررہ نکالنے کے بعد جو باقی بچ رہے وہ بھی دادا ہی کی طرف لوٹ جائے گا، یہ باقی ماندہ بحیثیت عصبہ اس کو مل رہا ہے۔ (۵)

اس پر بھی مذاہب اربعہ متفق ہیں کہ باپ کے سوا کوئی اور دادا کو حق میراث سے محروم نہیں کرتا ہے، ہاں باپ دادا کو، دادا پر دادا کو، اور پر دادا اس سے اوپر کے رشتہ دار کو حق وراثت سے محروم کر دیتا ہے، اس پر بھی اتفاق ہے کہ اصحاب الفروض میں سے ماں شریک بھائی بہن اور عصبہ رشتہ داروں میں چچا اور اس

(۱) نیل الاوطار ۲/۳۹۵، باب الموافیت المکانیة، بخاری: ۱۰۶/۱، باب مهمل اهل الشام

(۲) حجة الامم ۲۶۵ (۳) الهدایہ: ۲۹۷/۲

(۴) درمختار مع الرد ۳۰۴/۲

(۵) دیکھئے: احکام المورثات فی الشریعة الاسلامیہ علی المذاهب الاربعہ: ۱۱۲/۱۳

جداء

اس اونٹ، گائے یا بکری کو کہتے ہیں، جس کے تھن بہت چھوٹے ہوتے ہیں، چونکہ یہ اس کے جسم میں بہت بڑا نقص ہے، اس لئے ایسے جانور کی قربانی درست نہیں، (۴) جس کے تھن خشک ہو گئے ہوں: ”التی بیس ضرعھا“ اس کی قربانی بھی کافی نہیں۔ (۵)

جدعاء

اس جانور کو کہتے ہیں جس کی ناک کٹی ہوئی ہو (وہی مقطوعة الانف)، بعض لوگوں نے جڑ سے کان کٹے جانور کو جدعاء کہا ہے (۶) رسول اللہ ﷺ نے جن جانوروں کی قربانی سے منع فرمایا ہے، ان میں ایک یہ بھی ہے (۷) چنانچہ فقہاء نے اس کی قربانی کو بھی ناکافی قرار دیا ہے۔ (۸)

جدہ

”جدہ“ داؤی اور ثانی دونوں کو کہتے ہیں، داؤی اور ثانی کے نفقہ اور حق پرورش حاصل ہونے کے مسائل پر ”نفقہ“ اور ”حضانہ“ کے تحت بحث ہوگی، یہاں ”جدہ“ کی مبراہ کے احکام ذکر کئے جاتے ہیں۔

کے بعد کے عصبی رشتہ دار محروم ہو جائیں گے، (۱) ہاں اس میں اختلاف ہے کہ جس طرح باپ، ماں باپ شریک بھائیوں اور باپ شریک بھائیوں کو محروم کر دیتا ہے، آیا دادا بھی محروم کر دیگا؟ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس کا جواب اثبات میں ہے اور دوسرے ائمہ مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک نفی میں۔ (۲)

جدال

قرآن مجید میں حج کے آداب کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا گیا ہے: ولا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ (البقرہ: ۱۹۷) یہاں جدال سے کیا معنی مراد ہے؟ بعضوں کی رائے ہے کہ یہ لفظ ”جلاد“ یعنی ”قتل“ کے معنی میں ہے، گویا حج میں قتل جائز نہیں۔

بعض حضرات کے نزدیک زبان سے جھگڑنا مراد ہے، حج کی مشقت انسان کے لئے حدود اخلاق میں رہنے کو مشکل کر دیتی ہے اور رفقاء سفر کے درمیان تلخ و تند گفتگو کے تبادلہ کی نوبت آ جاتی ہے، اس لئے خاص طور پر ”جدال“ سے باز رہنے کی ہدایت کی گئی، بہتر ہے کہ آیت حج میں اس لفظ کو دونوں معنوں میں عام مانا جائے۔ (۳)

(۲) حوالہ سابق: ۱۱۲

(۱) حوالہ سابق: ۱۱۳

(۳) الفناوی لرشید رضا: ۲۷۷/۲

(۴) الفناوی الہندیہ ۲۹۸/۵، ابن اثیر نے اس سلسلہ میں ایک روایت بھی نقل کی ہے، ”لا یضعی بجداء“ نہایہ فی غریب الحدیث والاثار: ۲۳۵/۱

(۵) الفناوی الہندیہ: ۳۵۳/۳

(۷) سنن نسائی، حدیث نمبر: ۳۳۷۹، کتاب الصعابا

(۶) نہایہ فی غریب الحدیث: ۲۳۹/۱

(۸) الفناوی الہندیہ: ۲۹۸/۵، الباب الخامس من الاضحیۃ

میراث کے احکام

اس سلسلہ کے ضروری احکام اس طرح ہیں:

۱- امہ اربعہ اس پر متفق ہیں کہ دادی اور ان کی ماؤں کا بالائی سلسلہ اور نانی اور ان کی ماؤں کا بالائی سلسلہ ذوی الفروض میں سے ہے اور ان کو متروکہ سے چھٹا حصہ ملے گا، امام ابوحنیفہؒ اور صحیح تر قول کے مطابق شوافع کے نزدیک تمام جدات جن کے درمیان کوئی غیر وارث مرد نہ آتا ہو، ذوی الفروض میں داخل ہے اور وہ حصہ مقررہ کی حقدار ہوں گی، لیکن دادا کی ماں اور ان کی ماؤں کا اوپری سلسلہ اور پردادا کی ماں اور انکا اوپری سلسلہ مالکیہ کے نزدیک ذوات الفروض میں داخل نہیں ہیں، حنابلہ کے نزدیک پہلی صورت میں جدہ ذوات الفروض میں اور دوسری صورت میں ذوات الارحام میں داخل ہوگی۔

۲- اس پر اتفاق ہے کہ دادی نانی اگر ایک درجہ کی جمع ہو جائیں تو متروکہ کا یہی چھٹا حصہ دونوں میں مساوی تقسیم کر دیا جائے گا، اگر دادی اور نانی دونوں ہوں لیکن ایک رشتہ کے اعتبار سے قریب ہو اور دوسری دور، اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، دادی سے قربت ہو اور نانی سے دوری، مثلاً باپ کی ماں اور ماں کی نانی ہو، یا نانی سے قریب ہو اور دادی سے دور، مثلاً ماں کی ماں اور باپ کی نانی ہو تو اس دوسری صورت میں جب کہ نانی سے قریب کا رشتہ ہے اور دادی سے دور کا، اتفاق ہے کہ نانی پورے کی حقدار ہوگی اور دادی محروم ہو جائے گی، پہلی صورت

میں جب کہ دادی سے قریبی اور نانی سے نسبت دور کا رشتہ ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نانی محروم ہو جائیگی، یہی رائے امام احمد بن حنبلؒ کی ہے، امام مالکؒ اور شوافع کے مفتی یہ قول کے مطابق نانی محروم نہ ہوگی، بلکہ باوجود بعد قربت کے چھٹے حصہ میں دادی کے ساتھ برابر کی شریک ہوگی۔

۳- امہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ماں موجود ہو تو دادی اور نانی دونوں محروم ہو جائیں گی، قریبی دادی کی موجودگی میں دور کے رشتہ سے دادی اور قریبی نانی موجود ہو تو نسبت دور کی نانی میراث سے محروم رہے گی، باپ موجود ہو تو اس کی موجودگی سے نانی وراثت سے محروم نہ ہوگی، البتہ احناف، مالکیہ، شوافع اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک باپ دادی کو محروم کر دیگا، لیکن حنابلہ کے قول مشہور کے مطابق باپ کی موجودگی میں بھی دادی کو میراث ملے گی۔ (۱)

جذام

جذام کے مختلف معانی ذکر کئے گئے ہیں، ابن جوزی نے ”من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله وهو اجلم“ (جس نے قرآن مجید سیکھا پھر اس کو بھول گیا تو وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ مجذوم ہوگا) کی تشریح کرتے ہوئے مجذوم کے پانچ معنی بتائے ہیں، ایک ہاتھ کا کٹا ہونا، دوسرے ہاتھ کی انگلیوں کا کٹا ہونا، تیسرے جس کے تمام اعضاء ضائع ہو جائیں ”الذي ذهب اعضاءه كلها“ چوتھے مجذوم سے مراد وہ

(۱) دیکھئے: احکام الموارث فی الشریعۃ الاسلامیہ علی المذاهب الاربعۃ لمحمد محی الدین عبدالحمید ۳۲-۱۲۷، ملخصاً

کہ شیر سے بھاگا جاتا ہے، ابن جوزی نے اس پر شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی ہے، یہاں اس کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وفد بنو ثقیف میں ایک مجذوم شخص تھا، آپ ﷺ نے اسے پیغام بھیجا کہ تم لوٹ جاؤ ہم نے تم سے بیعت کر لی ہے، (۴) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مجذوم شخص سے اس طرح بھاگو جیسا کہ شیر سے بھاگتے ہو "فرومن المجدوم کما تفر من الاسد" (۵) یہاں تک کہ عبد اللہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مجذوم شخص کی طرف مسلسل دیکھا بھی نہ کرو: "لا تدیموا النظر الی المجدومین" (۶) یہ بھی مروی ہے کہ مجذوم سے اس طرح گفتگو کرو کہ تمہارے اور اس کے درمیان ایک یا دو گز کا فاصلہ ہو (۷) پھر ایسے مریض کو بھی ہدایت فرمائی کہ وہ صحت مند لوگوں کے پاس آنے سے گریز کرے "لا یورد ممرض علی مصح" (۸)

دوسری طرف وہ روایات ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ مجذوم اور اس طرح کے مریضوں کے ساتھ اس طرح کا انحراف و اعراض اور گریز کا سلوک روانہ رکھا جائے، چنانچہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایک مجذوم شخص کا ہاتھ تھاما اور اسے اپنے ساتھ پیالہ میں کھلایا اور فرمایا کہ تم اللہ کا نام لے کر اس کے بھروسہ اور اس پر توکل کرتے ہوئے کھاؤ۔ (۹)

اس سلسلہ میں مشہور حدیث وہ ہے جس سے بظاہر ایسا

شخص ہے جس کا کوئی سہارا نہ ہو "مقطوع السبب" اور پانچویں وہ شخص جس کے پاس حجت و دلیل نہ ہو "مقطوع الحجۃ" (۱) تاہم حدیث میں اکثر مقامات پر "کوڑھ" نامی مرض کے لئے یہ لفظ استعمال ہوا ہے اور ابھی اسی لحاظ سے گفتگو کی جا رہی ہے۔

جذام کی وجہ سے فسخ نکاح

جذام کے سلسلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر زوجین میں سے کسی ایک میں یہ مرض پایا جائے تو دوسرے کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا یا نہیں۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک میاں بیوی میں سے ہر ایک کو حق ہوگا کہ دوسرے فریق کے مجذوم ہونے کی بنا پر اپنا نکاح فسخ کرالے۔ (۲) امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو جذام فسخ نکاح کا سبب نہیں لیکن امام محمد کہتے ہیں کہ شوہر مجذوم ہو تو بیوی نکاح فسخ کر سکتی ہے، لیکن بیوی مجذوم ہو تو شوہر کو فسخ کا حق نہیں، اس لئے کہ اس کے پاس خود طلاق کا حق موجود ہے۔ (۳)

جذام کے شرعی احکام

جذام کے سلسلہ میں جو روایات ہیں، ان میں ایک گونہ تعارض کا احساس ہوتا ہے، ایک طرف آپ ﷺ نے کسی مرض کے متعدی ہونے کا انکار کیا ہے اور جذامی کو خود اپنے ساتھ کھلایا ہے، دوسری طرف مجذوم سے اس طرح بھاگنے کو کہا ہے، جیسا

(۲) رحمة الامہ فی اختلاف الائمة: ۲۷۴، بدایۃ المجتہد: ۵۰۴

(۳) مسلم شریف: ۳۳۲/۲

(۶) ابن ماجہ عن ابن عباس: ۲۵۳

(۸) مسلم: ۲۳۰/۲

(۱) غریب الحدیث: ۱۳۷/۱

(۳) الہدایہ: ۳۰۲/۲، بدائع الصنائع: ۳۲۷/۲

(۵) بخاری شریف: ۸۵۰/۲

(۷) زاد المعاد: ۱۳۰/۳

(۹) ابن ماجہ: ۲۵۳

محسوس ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے امراض کے متعدی ہونے کا انکار فرمایا ہے: ”لا عدوی“ (۱)

متعارض روایتوں میں تطبیق

چنانچہ اہل علم نے متعارض روایات کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، ابن جوزی نے ان تمام توجیہات کو ذکر کیا ہے، جن کو نقل کیا جاتا ہے:

۱- مجذوم سے فرار کا حکم بطور استحباب کے ہے اور ہم طحالی سے مقصود جواز کو بتلاتا ہے۔

۲- مخاطب کی رعایت کرتے ہوئے یہ دو جداگانہ احکام ہیں، قوی الایمان لوگوں کے لئے وہ روایت اسوہ ہے، جس میں مجذوم کو ہم طحالی کا شرف بخشا گیا اور کمزور ایمان والوں کے لئے وہ جس میں مجذوم سے فرار کی ہدایت کی گئی ہے۔

۳- مجذوم سے فرار کا مقصد یہ ہے کہ اس کے ساتھ طویل ہم نشینی اور مصاحبت نہ رکھی جائے کہ اس سے طبعی طور پر انتقال مرض کا امکان ہے، اور مجذوم کے ساتھ ہم طحالی کا مقصد مختصر وقت کے لئے مصاحبت ہے، غرض یہ دونوں ہی روایات قانون طبعی پر مبنی ہیں۔

۴- ایسے مجذوم سے فرار کا حکم دیا گیا جس کا مرض شدت اختیار کر چکا ہو اور ایسے مجذوم کے ساتھ آپ ﷺ نے کھانا تناول فرمایا ہے، جس کا مرض معمولی درجہ کا تھا کہ پہلی صورت میں بیماری کے متعدی ہونے کا امکان ہے اور

دوسری صورت میں نہیں۔

- ۵- بائبل اسلام لوگ جذام وغیرہ کے پھیلنے میں مرض کو مؤثر بالذات سمجھتے تھے، اور اسلام کا تصور یہ ہے کہ مرض کا متعدی ہونا ایک سبب کے درجہ میں ذریعہ تو ضرور ہے، لیکن حقیقی مؤثر صرف ذات باری تعالیٰ ہے، مجذوم کے ساتھ کھانا کھا کر آپ ﷺ نے اس امر کو واضح فرمایا کہ حقیقی مؤثر مرض اور شفا دینے والا اللہ ہے، اور مجذوم سے فرار کا حکم دے کر یہ بات بتائی گئی کہ جذام خود جذام کے پھیلنے کے لئے ظاہری سبب ہے، اس لئے اس سے بچنا چاہئے۔
- ۶- بعض حضرات نے ایک کو ناخ اور دوسرے کو منسوخ اور بعضوں نے ایک کو قابل قبول اور دوسرے کو ناقابل اعتبار قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ (۲)

حقیقت یہ ہے کہ پانچواں جواب سب سے بہتر اور دل کو گلتا ہوا ہے اور یہ مصلحت بھی سمجھ میں آتی ہے کہ مجذوم سے بھاگنے کا حکم دے کر احتیاط اور پرہیز کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ بامزدہ آبادی کو نہ چھوڑنے کا حکم دے کر اس بات کی ہدایت مقصود ہے کہ ایسا نہ ہو کہ لوگ ایسے مریض کی تجارت داری اور مزاج پرسی بھی چھوڑ دیں۔

جذع

اس کے اصل معنی جوان کے ہیں، آپ ﷺ آغاز نبوت میں جب ورقہ بن نوفل کی خدمت میں تشریف لے گئے تو

(۱) مسلم حدیث نمبر: ۲۲۲۰، کتاب السلام عن ابی ہریرۃ

(۲) زاد المعاد: ۱۳/۳

انہوں نے فرمایا کہ کاش میں اس نبوت کے ظہور کے وقت جوان ہوتا تاکہ آپ ﷺ کی مدد کر پاتا "یا لیتنی فیہا جذعاً" (۱) تاہم فقہاء کے یہاں بعض جانوروں کی عمر کے اظہار کے لئے یہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ پانچویں سال کے اونٹ، دوسرے سال کی بکریاں اور گائیں اور چار سال کے گھوڑے "جذع" کہلاتے ہیں، بکریوں میں ایک سالہ اور دنبہ میں چھ ماہ کے جانور کو بھی "جذع" کہتے ہیں۔ اس کی جمع "جذعان" اور "جذاع" آتی ہے۔

دنبہ اور بھیڑ چھ ماہ کا ہو، لیکن دیکھنے میں بڑا محسوس ہو تو قربانی کے لئے کافی ہے، چنانچہ روایت ہے:

لَا تَذْبَحُوا إِلَّا الْمَسْنَةَ إِنْ يَمْسُرَ عَلَيْكُمْ فَتَذْبَحُوا

جذعة من الضان. (۲)

جراد (نڈی)

نڈی کے جائز و مباح ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے "اجمع المسلمون علی اباحته" (۵) امام ابو حنیفہ، شافعی، احمد اور عام فقہاء کے نزدیک نڈی جس طرح بھی مرے حلال ہے، ذبح کیا جائے، اپنی موت آپ مر جائے، اس کا بعض حصہ کاٹ دیا جائے، یا آگ میں زندہ جلا دیا جائے یا بھون لیا جائے، مسلمان اس کا شکار کرے، یا مشرک، امام مالک کے نزدیک ذبح ضروری ہے اور ذبح سے مراد یہ ہے کہ کسی خاص سبب کے ذریعہ مارا جائے، جیسے اس کا سر کاٹ دیا جائے، یا کوئی اور حصہ (۶) معروف حدیث: "احلت لنا ميتتان السمك و الجراد

جراحت (آپریشن)

جراحت کے معنی زخمی کرنے کے اور اسی لحاظ سے آپریشن کرنے کے ہیں، پہلے زمانہ میں لوگ آپریشن کو ایک ناممکن سی بات سمجھتے تھے، اسلام نے شاید سب سے پہلے نظریاتی طور پر اس کے ممکن ہونے کا تصور دیا، جس کا ثبوت سیرت کے ان واقعات سے ہوتا ہے، جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے شق صدر کا ذکر ہے۔

فقہاء نے بھی ضرورت اس کی اجازت دی ہے اور اس

(۲) مسلم: ۱۵۵/۲

(۱) النہایۃ: ۳۵۰/۱

(۳) ملاحظہ ہو: الفتاویٰ الہندیہ ۳/۱۵، الباب الحادی والعشرون، فی مایسع من جراحات بنی آدم

(۵) شرح مسلم علی نووی: ۱۵۲/۲

(۳) فتاویٰ ہندیہ: ۳/۱۵، طبریوت

(۶) حوالہ سابق، وبداية المجتهد: ۳۳۳/۱، کتاب الذبائح الباب الاول المسئلة الخامسة

سے زیادہ جھوٹا) الیہ المنتہی فی الوضع "اس پر وضع حدیث کی انتہاء ہے"، رکن الکذب "جھوٹ کا ستون"

دوم: دوسرے درجہ کے الفاظ یہ ہیں: کذاب "جھوٹا" یضع "حدیث گھڑتا ہے" وضاع "دجال"

سوم: ان الفاظ میں یہ ہے: فلان یسرق الحدیث "قلاں حدیث کا چور ہے" متهم بالكذب یا متهم بالوضع، ساقط، هالك، ذاهب، متروک، ترکہ وغیرہ۔

چہارم: اس درجہ کے الفاظ ہیں: مردود الحدیث، ضعیف جدا، واهم، مطروح، لیس بشتی۔

پنجم: اس درجہ کے لئے یہ تعبیرات اختیار کی جاتی ہیں: ضعیف، منکر الحدیث، مضطرب الحدیث، حدیثہ منکر، له مناکیر، لایحتاج به، وغیرہ۔

ششم: یہ ضعف کا سب سے کمتر درجہ ہے، اس کے اظہار کے لئے اس طرح کی تعبیرات اختیار کی جاتی ہیں: لیه مقال، لیه ضعف، لیس بذاک، لیس بمامون (۲)

یہ تعبیرات اور درجات جو اوپر لکھے گئے ہیں کسی مقررہ ضابطہ کے تحت نہیں ہیں، بلکہ عام استعمال کو سامنے رکھتے ہوئے بعد کے اہل علم نے اس کے درجات مقرر کئے ہیں، چنانچہ تلاش و تتبع سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات کسی صاحب علم نے زیادہ ضعیف روای کے لئے ایسی تعبیرات اختیار کی ہیں جو اس درجہ بندی کے لحاظ سے نسبتاً کم ضعیف روای کے لئے مستعمل ہیں، اور کبھی اس کے برعکس بھی ہوا ہے، ایسا اس لئے ہے کہ ایک تو بعض

النخ "کر دوسرا دار۔ پھلی اور ٹڈی۔ ہمارے لئے حلال کئے گئے ہیں، جمہور فقہاء کی تائید میں ہے۔ (۱)

جرح

"جرح" علم حدیث کی ایک اصطلاح ہے، کسی راوی پر تنقید کرنے اور کسی وجہ سے ان کی روایت کے ناقابل اعتبار قرار دینے کو "جرح" کہتے ہیں، جرح کے سلسلے میں کئی باتیں قابل غور ہیں:

(الف): جرح کے الفاظ اور ان کے مدارج۔

(ب): مبہم جرح، جس میں وجہ تنقید کا ذکر نہ ہو، معتبر ہے یا نہیں؟

(ج): کسی شخص کی کچھ لوگ توثیق کرتے ہوں اور کچھ لوگ اس کی روایت کو قابل اعتبار باور نہ کرتے ہوں توثیق کا اعتبار ہوگا یا جرح کا؟ — نیچے اختصار کے ساتھ انھیں نکات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

الفاظ جرح کے درجات

"جرح" کے الفاظ بے شمار ہیں، البتہ بعض تعبیرات ہیں جو زیادہ مشہور اور اہل فن کے ہاں مروج ہیں، محدثین نے ان کی درجہ بندی کی سعی کی ہے، علامہ عراقی اور سخاوی نے چھ درجات مقرر کئے ہیں:

اول: جس میں مبالغہ کے صیغے یا مفہوم کے ساتھ راوی کا نام معتبر ہوتا یا گیا ہو جیسے: "اکذب الناس" (لوگوں میں سے سب

(۱) ہدایہ: ۳۲۶/۳، کتاب الذبائح

(۲) فتح المغیث للسخاوی: ۲۳۲-۲۴۰، نیز دیکھئے: الرغز والکمل: ۱۳، مطبع علوی، بکھنؤ۔

جاتی ہے، اس لئے مبہم ہو تو بھی معتبر ہوگی، (۱) حقیقت یہ ہے کہ تیسری رائے جس پر جمہور کا عمل ہے زیادہ صحیح اور معتدل ہے۔

جس راوی پر جرح و تعدیل دونوں ہو؟

اگر بعض لوگ کسی راوی کو عادل و معتبر قرار دیتے ہوں اور کچھ لوگ اس کو مجروح کرتے ہوں اور اس جرح و تعدیل میں تطبیق بھی ممکن نہ ہو تو جرح کو ترجیح دی جائے گی اور راوی کو نامعتبر سمجھا جائے گا یا تعدیل کو معتبر اور راوی کو قابل اعتبار؟ اس سلسلہ میں بھی تین رائیں قابل ذکر ہیں:

اول یہ کہ جرح تعدیل پر مقدم ہوگی، چاہے تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو، اکثر علماء اصول کی یہی رائے ہے، جیسا کہ خطیب الباجی نے نقل کیا ہے، امام رازیؒ، آمدیؒ اور ابن صلاحؒ نے بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ اگر جرح مبہم اور بلا ذکر سبب ہو تو تعدیل کو بمقابلہ جرح کے ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ معلوم نہیں کہ جرح کرنے والے نے جس چیز کو سبب جرح قرار دیا ہو وہ فی الحقیقت جرح کا سبب ہو کہ نہیں ہو، امام طحاویؒ نے یہ رائے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے نقل کی ہے، تیسری رائے ہے کہ جرح کرنے والے اور تعدیل کرنے والوں میں جن کی تعداد زیادہ ہو ان کی بات کا اعتبار ہوگا، مگر اکثر علماء نے اس رائے کو ضعیف قرار دیا ہے، جارج کی تنقید اس بات کو بتلاتی ہے کہ بمقابلہ تعدیل کرنے والوں کے وہ راوی کے حال سے زیادہ واقف ہے، اور ظاہر ہے کہ ناواقفوں کی کثیر تعداد کے مقابلہ میں واقفین کی معمولی تعداد کی رائے ترجیح رکھتی ہے (۲) ایسا محسوس

راویوں کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے، دوسرے ضعف و ثقاہت کے درجات کی وضاحت کے لئے کسی خاص تعبیر کا استعمال یہ بھی ایک خالص ذوقی چیز ہے اور اس میں فرق و تفاوت کا پایا جانا قطعاً عجیب نہیں۔

کیا جرح مبہم کا اعتبار ہے؟

جرح و تعدیل اگر مبہم ہو اور اس کے اسباب بیان نہ کئے گئے ہوں تو وہ قابل قبول ہے یا نہیں؟ اس میں علماء اصول کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، اور اس سلسلہ میں چار گروہ ہیں، جن کی الگ الگ رائیں ہیں۔

ایک گروہ کا خیال ہے کہ جرح ہو یا تعدیل؟ دونوں میں سبب کا ذکر کیا جانا ضروری ہے، قاضی شوکانی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ جرح ہو یا تعدیل، ابہام کے ساتھ معتبر ہے اور سبب کا اظہار ضروری نہیں، یہی رائے قاضی ابوبکر کی ہے، بشرطیکہ ناقد جرح و تعدیل کے فن میں پوری بصیرت رکھتا ہو، تیسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ جرح میں تو ابہام گوارا نہیں ہے، کیونکہ جرح کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں، اور بعض کے سبب جرح ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے، ممکن ہے کہ جرح کرنے والے نے جس چیز کو جرح کے لئے بنیاد بنایا ہو، وہ فی نفسہ جرح کا سبب نہ ہو، امام شافعیؒ، اکثر مالکیہ، امام بخاریؒ، امام مسلمؒ اور عام محدثین کا رجحان اسی طرف ہے، چوتھی رائے امام طحاویؒ کی ہے کہ چونکہ لوگ تعدیل ظاہر حال کو دیکھتے ہوئے محض حسن ظن کی بناء پر بھی کر دیتے ہیں، اس لئے تعدیل تو ابہام کے ساتھ معتبر نہ ہوگی، جرح چونکہ تحقیق کے بعد ہی کی

ہوتا ہے کہ دوسری رائے جو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے، زیادہ قوی ہے۔

جرم

جرم کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود حضرت انسان کی، اسی لئے دنیا کے تمام ہی مذہبی اور غیر مذہبی (وضعی) قوانین میں جرم و سزا کے مسئلہ کو خاص اہمیت دی گئی ہے، کیونکہ جرم و سزا کا تصور انسان اور کائنات کے متعلق انسانی تصورات و اعتقادات سے گہرا ربط رکھتا ہے، قارئین اسلامی سزاؤں کی تفصیلات کے لئے تو ”تعزیر، حدود، قصاص وغیرہ“ مباحث کا مطالعہ کریں، یہاں صرف اس قدر عرض کرنا ہے کہ جرم و سزا کے متعلق اسلامی تصور کیا ہے، اور شریعت کے بنیادی اصول و قواعد کیا ہیں؟

اسلام کا تصور جرم

جرم کی تعریف ماوردی نے اس طرح کی ہے، کہ ”جرم ایسی ممنوعات شرعیہ کا نام ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے حد مقرر فرمائی ہو، یا تعزیر کے ذریعہ ان سے منع کیا گیا ہو“ الجرائم محظورات شرعیۃ زجر اللہ عنہا بحد أو تعزیر (۱) ماوردی کی یہ وضاحت اس جوہری فرق کو نمایاں کرتی ہے، جو اسلام کے اور انسانی قوانین کے تصور جرم کے درمیان ہے، انسانی قانون جمہور کی خواہش کے دوش بدوش چلتا ہے، اور انسانی خواہشات و جذبات کے زیر سایہ اپنا سفر طے کرتا ہے، خواہ اس کے اخلاقی اثرات کیسے کچھ بھی ہوں، اس لئے یہاں کوئی انسانی عمل اس وقت جرم قرار پاتا ہے جب کہ اس سے دوسرے کے حقوق متاثر

ہوں، یا اس کی آزادی کو ٹھیس لگے، مثلاً زنا جرم نہیں ہے اگر اس میں طرفین کی رضا شامل ہو اور عورت شادی شدہ نہ ہو، شراب نوشی جرم نہیں ہے، اگر اس کے لئے نشہ و کیف کا اثر اپنی ذات اور اپنی چہار دیواری تک محدود ہو اور اس کی وجہ سے پڑوسیوں اور راہ گروں کو نقصان نہ پہنچے، اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی بات کے جرم ہونے کے لئے یہ اصل ہے کہ وہ حکم خداوندی کے خلاف تو نہیں؟ اگر ایسا ہے تو یہ اس کے جرم ہونے کے لئے کافی ہے، چاہے کسی سماج کے تمام لوگ اس کو پسند کیوں نہ کرتے ہوں۔

اس طرح اسلام میں جرائم کے ممنوع ہونے کی ایک مستقل اور پائیدار اصل موجود ہے، جب کہ وضعی قوانین میں کسی فعل کے جرم ہونے کے لئے جو پیمانہ مقرر کیا گیا ہے، وہ ایسی ناپائیدار بنیاد ہے کہ کوئی فعل کتنا ہی بھیا تک اور غیر انسانی کیوں نہ ہو، ممکن ہے، آج جرم کہلائے اور کل اس فہرست سے نکل جائے، غور کیجئے کہ دنیا میں کتنی ہی چیزیں ہیں جو کھلے طور انسان کے لئے نقصان دہ ہیں اور علاوہ روحانی مضرت کے ان میں دسیوں جسمانی اور اخلاقی نقصانات ہیں، پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسان کی طبع جلد باز اور ”مذاق انجام ناشناس“ اسے قدم قدم اس بات پر اکساتا ہے کہ وہ وقتی لذت و شاد کامی کے حصول کے لئے ان نقصانات کی پروا نہ کرے، بجز اس مزاج حقیقت ناشناس کے کون شئی ہے جس نے میکدوں کو آباد رکھا ہے اور عشرت کدوں کا دامن مراد بھرا ہوا ہے، ظاہر ہے کہ اگر انسان کی رضا اور انسانی سماج کی خوشنودی ہی کسی عمل کے جرم قرار پانے

اخلاقی اپیل اسے عدل پر قائم نہیں رہنے دیتی، تا آنکہ اسکے ساتھ سخت گیر رویہ اختیار نہ کیا جائے، قرآن مجید نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ قتل کی سزا قتل ”قصاص“ میں تمہارے لئے حیات و بقاء مضر ہے۔ ولکم فی القصاص حیاة۔ (نور: ۲۲)

دوسرے: مجرم کو اس طرح سزا دی جائے کہ اس سے دوسروں کو عبرت ہو اور جرم پیشہ لوگوں کی حوصلہ شکنی ہو سکے، چوری کی سزا کا ذکر کرتے ہوئے قرآن مجید نے وضاحت کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے، ارشاد ہے:

فأقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله

(نور: ۳۸)

ہدایت کی گئی کہ جب زنا کی سزا کا نفاذ عمل میں آئے تو اپنی ایمان کی ایک جماعت وہاں موجود رہے۔

وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين۔ (نور: ۱۰)

ان دونوں کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کا ایک گروہ موجود رہے۔

سزا کا تیسرا مقصد تقاضاء عدل کی تکمیل ہے، عقل عام اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک شخص دوسرے کو جس قدر نقصان پہونچائے اسی قدر نقصان اس سے برداشت کرایا جائے، مثلاً ایک شخص کسی کے دس روپے چھین لے تو ضرور ہے کہ اس سے دس روپے وصول کئے جائیں، اگر ایسا نہ کیا جائے تو یہ مظلوم کے ساتھ ایک طرح کی زیادتی ہوگی، اسلام نے مالی حقوق کے علاوہ جسمانی حقوق کے معاملہ میں بھی ممکن حد تک اسی پر عمل کیا ہے، چنانچہ شریعت نے جسمانی ایذا کے لئے قصاص کا قانون رکھا

کے لئے معیار ہے تو ایسی بہت سی چیزیں جرم باقی نہیں رہیں گی جو عیانا انسان کے لئے مضر ہوں، جیسا کہ مغربی ممالک میں اس کا عملی تجربہ ہو رہا ہے اور جہاں حق خود کشی اور رشتہ ہم جنسی تک کے جواز کا مطالبہ کیا جا رہا ہے اور ایسے صریح غیر انسانی افعال بھی جرم و گناہ کے دائرہ سے نکلنے کے درپے ہیں، اس کے برخلاف اسلام نے کائنات کے رب حکیم و علیم کے امر و نہی اور رضاء و ناخوشنودی کو اصل بنایا ہے، جو مخلوق کی طرح جذبات و شہوات سے مغلوب اور مستقبل و مآل کے نفع کے مقابلہ جلد حاصل ہو جانے والے حقیر نفع کا طلب گار نہیں ہو سکتا، اس لئے اس کے اوامر و نہای کی اطاعت میں ابدی فلاح اور دائمی سعادت ہے، اسی لئے پوری اسلامی تاریخ میں نہ شراب حلال ہو سکی، نہ زنا کے لئے اباحت کا دروازہ کھلا اور نہ حرام و حلال کی سرحدوں (حدود اللہ) میں کوئی فرق آیا۔

اسلام کا تصور سزا

جرم کے بارے میں نقطہ نظر کا یہ فرق خود سزاؤں کے متعلق بھی اسلامی اور غیر اسلامی تصور کے درمیان خط امتیاز کھینچتا ہے، وضعی قوانین میں سزاؤں کا مقصد محض امن عامہ کا قیام اور حقوق انسانی کا تحفظ ہے، اسلام میں بھی بیشک سزاؤں کا ایک اہم مقصد یہی ہے، لیکن اسلام کی مقررہ سزاؤں پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام کا غشاء ان سزاؤں سے اور بھی بہت کچھ ہے جس کا تعلق اس کے تصور آخرت اور خدا کی رضا جوئی کے عقیدہ سے ہے۔ اور مختصر لفظوں میں وہ مقاصد یہ ہیں:

اسلام میں سزا کے مقاصد

اول: قیام امن، کہ انسانیت کا ایک طبقہ ایسا ہے کہ محض

صاحب مذہب امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین سے یہ صراحت منقول نہیں کہ حدود کفارہ نہیں ہیں، مولانا نور شاہ کشمیری کا خیال ہے کہ احناف کے یہاں بھی حدود جزوی طور پر کفارہ ہیں۔ (۳)

جرم و سزا کے ساتھ خدا کی طلب رضا و خوشنودی کی اور آخرت کا یقین اور جواب دہی کا تصور ہی ہے کہ قرآن جہاں کہیں جرم کی دنیوی سزا و عقوبت کا ذکر کرتا ہے آخرت کی مسئولیت کا احساس بھی دلاتا جاتا ہے، رہزنی کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا: وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (مائدہ: ۴۱) قتل ناحق اور زنا کے بارے میں ارشاد ہوا: وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (شعراء: ۶۰) یہ وہ تصور ہے کہ رات کی تاریکی اور غلوت کدوں کی تنہائی بھی مجرم کے ہاتھ پکڑ لیتی ہے اور اس کے لئے زنجیر پابن جاتی ہے۔

اسلام کے قانون جرم و سزا کی چند خصوصیات

اسلام کے قانون جرم و سزا کا سب سے بڑا امتیاز ”مساوات و برابری“ ہے اس نے حاکم و محکوم، فرماں روا اور رعایا اور دوست و دشمن کے درمیان اس باب میں کوئی امتیاز روا نہیں رکھا، ارشاد خداوندی ہے:

لَا يَجْرِمُكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا
هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا
تَعْمَلُونَ (مائدہ: ۸)

کسی قوم کی برائی تم کو نا انصافی میں مبتلا نہ کر دے، عدل سے کام لو کہ یہ قرین تقویٰ ہے اور اللہ سے ڈرو، بیشک خدا تمہارے اعمال سے باخبر ہے۔

اور قتل یا عمومی نقصان کی صورت میں مجرم سے بھی اسی سلوک کی اجازت دی، سوائے اس کے کہ خود زخم خوردہ یا مقتول کے ورثہ اس سے دست کش ہو جائیں، افسوس کہ یہ سزائے موت جو عین تقاضائے انصاف اور اصولِ محدث کے مطابق تھی اسے ”نادان اہل دانش“ نے ایک وحشی سزا قرار دیدیا ہے، غور کیجئے کہ ایک شخص سے زندگی کا حق چھین لیا جائے اور اس کے قاتل کو محض ”قید عمر“ کی ایسی سزا دی جائے جو قانونی مویشگافی کے نتیجہ میں ۱۵-۲۰ سال میں مکمل ہو جائے، کس طرح اس ستم رسیدہ مقتول یا اس کے ورثہ کے ساتھ انصاف ہوگا؟

سزا کے نفاذ کا چوتھا مقصد مجرم کے گناہ کی تطہیر اور پاک ہے، بہت سے گناہ وہ ہیں کہ محض توبہ سے معاف ہو جاتے ہیں، بعض گناہوں کے لئے شریعت نے مالی سزائیں مقرر کی ہیں جو ”کفارہ“ سے موسوم ہیں، یہ کفارات ”تکفیر سیئات“ کر دیتے ہیں، مثلاً بیوی سے ظہار، قسم کھا کر پوری نہ کرنا، وغیرہ، اور بعض گناہوں کی معافی شریعت کی مقررہ سزاؤں سے ہوتی ہے، اس لئے بعض احادیث میں ”حدود“ کو ”کفارہ“ قرار دیا گیا ہے، (۱) اور اسی لئے ہم دیکھتے ہیں، کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مسعود میں آپ ﷺ کے بعض ساتھیوں سے جب ازراہ بشریت زنا کا صدور ہوا تو وہ رضا کارانہ بارگاہ نبوت ﷺ میں حاضر ہوئے، خواہش کی کہ مجھے پاک کر دیجئے، (۲) راقم سطور کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ احناف کے نزدیک حدود کفارہ نہیں ہیں، مگر زیادہ تر نصوص اس بارے میں جمہور کے ساتھ ہیں اور خود

(۱) بخاری: ۱۰۰۳/۲، باب الحدود و کفارہ

(۲) مسلم: ۶۶/۲، باب حد الزنا

(۳) العرف الشدیدی مع الترمذی: ۲۶۸/۱

کوڑے کی سزا ہو یا رجم کی، پورے انسانی وجود پر اس کا اثر پڑتا ہے، یہی حال شراب کا ہے کہ اس کی بدمستیاں پورے وجود کو بدست کر دیتی ہیں اور یہی حال تہمت کی سزا کا ہے کہ تہمت مہتمم کے پورے وجود کو خود اس کے لئے تنگ مجسم بنا کر رکھ دیتی ہے، اس لئے ضرور تھا کہ تہمت تراش کے پورے جسم پر تازیانہ عبرت برسائے جائیں، دوسرے قوانین جرم و سزا کا تقابل کیجئے تو افرات و تقریط صاف طور پر نمایاں نظر آئے گا، ماقبل اسلام سزائوں میں حدود و جہ افرات تھا اور معمولی غلطیوں پر بڑی بڑی سزائیں دی جاتی تھیں، آج بھی سیاسی بحرین کے ساتھ خود مہذب ملکوں میں جو انسانی اور بہیمانہ سزائیں روا رکھی جاتی ہیں، وہ جاہلیت قدیم کو بھی شرمسار کرنے کے لئے کافی ہیں، اس کے برخلاف عام مجرمین کے معاملے میں موجودہ متدین ملکوں میں خاصی تقریط برتی جاتی ہے، اور بڑے بڑے غیر اخلاقی اور غیر انسانی جرائم پر جرمانہ اور قید کی معمولی سزائیں تجویز کی جاتی ہیں، اسلام نے اس مسئلہ میں بھی پورے عدل اور اعتدال سے کام لیا ہے۔

تیسرے: اسلام نے مجرم کے بھی کچھ حقوق رکھے ہیں، اور جرم کے ثبوت کے باب میں ہر طرح کے شبہ کا فائدہ مجرم کو دیا ہے، اس سلسلہ میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصی ہدایت تھی کہ:

ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فان
وجدتم للمسلمين مخرجاً فخلوا سبيلهم فان
الامام ان يخطي في العفو خير من ان يخطي

عہد رسالت کا مشہور واقعہ ہے کہ ایک مخزومی خاتون پر چوری کے جرم میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کا حکم ہوا۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے خاص چہیتے حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ سفارش کے لئے آئے تو آپ ﷺ نے سخت برہمی کا اظہار فرمایا اور ارشاد ہوا کہ تم سے پہلے کی قومیں اسی طرح ہلاک ہوئیں کہ وہ پس ماندہ لوگوں پر سزائیں جاری کرتے تھے اور ساج کے معززین کو چھوڑ دیا کرتے تھے، پھر آپ ﷺ نے قسم کھاتے ہوئے خود اپنی صاحبزادی سیدۃ النساء حضرت فاطمہؓ کی بابت ارشاد فرمایا کہ اگر ان سے یہ غلطی ہوتی تو میں ان کے ہاتھ بھی کاٹ دیتا "لو فاطمة فعلت لقطعتم يدها" (۱) قصاص کے باب میں مرد و عورت اور مسلم و غیر مسلم کا کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ (۲) بلکہ خود پیغمبر اسلام ﷺ نے ایک ادنیٰ امی پر اپنے آپ کو قصاص کے لئے پیش فرمایا، اور لکڑی اٹھا کر ان کے ہاتھ میں دی کہ وہ قصاص لے لیں۔ (۳)

دوسرے: سزائیں جرم کی مقدار کو پیش نظر رکھا گیا ہے، معمولی جرم پر سخت سزا اور سنگین جرائم پر معمولی سزائیں نہیں رکھی گئیں، اس کی سب سے واضح مثال قانون قصاص ہے، جان کے بدلہ جان، اعضاء کے بدلہ اعضاء، ضرب کے بدلہ ضرب ظاہر ہے، یہ عین مناسبت جرم سزا ہے، چور کا ایک ہاتھ گنوں تک کاٹا جائیگا کہ ہاتھ ہی اصل جرم کا باعث ہے، اور یہ "کھلی پہچان" نا تحارف لوگوں کے لئے ایسے شخص کی طرف سے متنبہ رہنے کا اشارہ ہے، زنا سے پورا وجود لذت اندوز ہوتا ہے، اس لئے

فی العقوبۃ (۱)

مسلمانوں کو بحد امکان حدود سے بچاؤ، پس اگر ان کے لئے کوئی راہ خلاصی پاؤ تو ان کو چھوڑ دو، کہ امام کا (مجرم کو) معاف کرنے میں غلطی کر جانا (بے قصور کو) سزا دینے میں غلطی کرنے سے بہتر ہے۔

چنانچہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ شبہات حدود کو ساقط کر دیں گے (۲) اسی لئے پیغمبر اسلام ﷺ کی خواہش رہتی تھی کہ ایسے جرائم پر لوگ باہم صلح و اصلاح کر لیں، عدالت میں نہ لائیں تا کہ مجرم کی اصلاح بھی ہو جائے اور وہ سزا سے بھی بچ جائے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ حکام تک مقدمہ جانے سے پہلے تک لوگ باہم غموض صلح کر لیں ”یتعافى الناس بينهم فى الحدود ما لم ترفع الى المحاكم“ کہ جب معاملہ عدالت میں آجائے تو کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کے سوا چارہ نہیں، (۳) حضرت صفوان بن امیہ رضی اللہ عنہ کی چادر چوری ہو گئی، جن صاحب نے لی تھی وہ ماخوذ ہوئے، آپ ﷺ نے ان کے ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا تو ان کو رحم آگیا اور عرض کناں ہوئے کہ یہ میرا مقدمہ تھا، میں چادر ان ہی صاحب کو ہبہ کرتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: تم نے میرے پاس آنے سے قبل ہی ایسا کر لیا ہوتا اقلو لا کان قبل ان تاتینى به۔ (۴)

مظلوم کی دادرسی، جرم کے سد باب اور امن و امان کے

قیام کی غرض سے اسلام چاہتا ہے کہ سزائوں کے نفاذ میں رو رعایت نہ ہو، لیکن وہ مجرم کی انسانی حیثیت کو سامنے رکھتے ہوئے اور اس کی اصلاح کا امیدوار ہو کر اس سے ہمدردی بھی رکھتا ہے، مثلاً شریعت نے جہاں قصاص کا قانون رکھا، وہیں مقتول کے ورثاء راضی ہو جائیں تو قصاص کے بجائے دیت اور خوں بہا کی گنجائش بھی رکھی، بلکہ نہایت لطیف پیرایہ میں قرآن پاک نے ان سے خواہش بھی کی کہ ایک قتل کے بعد دوسرے قتل کی نوبت نہ آئے اور غمخوار و درگزر سے کام لیا جائے (بقرہ: ۱۷۳) پھر قصاص کے باب میں یہ قاعدہ مقرر کیا کہ چاہے ایک درندہ صفت انسان نے جس طرح بھی کسی مظلوم کو قتل کیا ہو، لیکن اب اس قاتل سے قصاص لیتے ہوئے انسانیت کا دامن ہاتھ سے جانے نہ دیا جائے اور قتل کی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ جو کم سے کم تکلیف دہ ہو چنانچہ تلوار سے سیدھے طور پر سر قلم کر دیا جائے: ”ولا قود الا بالسيف“۔ (۵)

آپ ﷺ نے جہاں ایک سماجی ضرورت اور امن عامہ کے تقاضے کے تحت مجرم پر سزا نافذ کی، وہیں ان کی عزت نفس اور حرمت انسانی کا بھی پاس رکھا، ایک صحابی حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے زنا کا صدور ہو گیا، سزا کے نفاذ کے بعد بعض لوگوں نے ان کے متعلق درشت کلامی کی تو آپ ﷺ نے سخت ناگواری کا اظہار فرمایا (۶) اسی طرح کی بات ایک اور خاتون حضرت غامدہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں پیش آئی، اس موقع سے بھی آپ ﷺ نے تہدید

(۲) الاشیاء والنظائر لابن نجیم : ۱۲۷

(۳) نصب الرایہ : ۳۶۹/۳

(۴) ابن جاجہ : ۱۹، باب لا قود الا بالسيف، الجامع الصغير : ۷۵۱/۱، للسیوطی (۶) ابوداؤد : ۶۰۹، کتاب الرجیم

(۱) ترمذی عن عائشہ، باب ما جاء فی ذل الحدود : ۲۶۳/۱

(۳) مجمع الزوائد : ۲۵۸/۲

حدیں، لوگوں کے حقوق سے متعلق حد ”حد قذف“ ہے کہ اس کا مقصد خلعت حرمت انسانی کا تحفظ ہے، اسی قبیل سے یہ احکام بھی ہیں کہ اگر کسی شخص کے مالی حقوق ادا کرنے سے کوئی انسان پہلو تہی کرے تو اس سے جبراً حق وصول کیا جائے، اور ضرورت پڑے تو اس کو قید بھی کیا جائے گا۔

حقوق اللہ اور حقوق الناس میں جن غلطیوں اور کوتاہیوں پر کوئی سزا مقرر نہیں کی گئی ہے ان کی سزا امیر یا قاضی مقرر کرے گا، اسی کا نام ”تعزیر“ ہے، (۳) علاوہ حدود و تعزیر کے ”قصاص و دیت“ کا اضافہ کر لیجئے تو گویا اسلام کے پورے نظام عقوبات کا احاطہ ہو گیا، کسی انسان پر جو جسمانی تعدی کی جائے اس کا بعینہ اسی صورت بدلہ لینا ”قصاص“ سے عبارت ہے، لیکن دو صورتیں ایسی ہیں کہ ان میں قصاص کے بجائے ”دیت“ واجب ہوتی ہے، ایک یہ کہ خود مجروح اور اگر مقتول ہے تو اس کے ورثہ بجائے قصاص کے ”دیت“ لینے پر آمادہ ہو جائیں، دوسرے مجروح شخص کو ایسا زخم لگا ہے کہ اس میں ممالکت کو باقی رکھنا مشکل ہو اور اس بات کا خطرہ ہو کہ اگر مجروح کو جارج سے اس کا قصاص لینے کی اجازت دیدے اور زخم ذرا کاری ہو جائے تو قصاص زخم کی جگہ ہلاکت تک جا پہنچے۔

حدود، قصاص، اور تعزیر میں فرق

جرم کی ان مختلف انواع کا احکام پر کیا اثر پڑے گا؟ ہر چند کہ مختلف فقہاء نے اس پر گفتگو کی ہے، مگر عبدالقادر عودہ شہید نے اس پر بڑی عمدہ گفتگو کی ہے اور اسی کا خلاصہ یہاں ذکر کیا

فرمائی اور ان کے بارے میں کلمات خیر ارشاد فرمائے (۱) ایک صاحب جو شراب کے خوگر تھے اور بار بار اس غلطی میں ماخوذ ہو کر بارگاہ نبوت میں پیش ہوئے، لوگوں نے شرم و عار دلاتے ہوئے بعض بدعائے کلمات کہہ دیئے، یہ سننا تھا کہ رحمت مجسم ﷺ کی جبین لطف و کرم پر شکن آگئی اور آپ ﷺ نے اس پر ناگواری ظاہر کرتے ہوئے تلقین فرمائی کہ ان کے لئے دعا کرو نہ کہ بددعا۔ (۲)

جرائم اور سزائوں کی قسمیں

اب کہ اسلام کے جرم و سزا کے بنیادی تصورات پر قارئین نے ایک طائرانہ نظر ڈال لی ہے، مناسب محسوس ہوتا ہے کہ اسلام میں جرائم کی اقسام اور اسی نسبت سے سزائوں کا بھی ایک اجمالی ذکر ہو جائے اور اس سلسلہ میں ایک بار پھر میں قاضی ماوردی کی فاضلانہ تصنیف ”الاحکام السلطانیہ“ کی طرف لوٹا ہوں جس میں اختصار و جامعیت کے ساتھ بڑی خوبصورتی سے اس بحث کو سمیٹ لیا گیا ہے، فرماتے ہیں: ”سزائیں دو طرح کی ہیں ”حد اور تعزیر“ پھر حدود دو طرح کی ہیں، ایک وہ جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے، دوسرے وہ جو حقوق الناس سے متعلق ہیں، حقوق اللہ سے متعلق حدود بھی دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو کسی فرض کو ترک کرنے پر ہیں، مثلاً تارک صلوٰۃ کہ اس کا حکم اکثر فقہاء کے ہاں قتل تک پہنچ جاتا ہے، اور مانع زکوٰۃ کہ جبراً اس سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی، دوسرے وہ جو کسی ناجائز و حرام کے ارتکاب پر مقرر ہیں، اور یہ چار ہیں: زنا، شراب نوشی، چوری اور رہزنی و بغاوت پر جاری ہونے والی

(۲) بخاری: ۱۰۰۴، باب ما یکرہ من لعن شارب الخمر الخ.

(۱) حوالہ سابق

(۳) ملخص از: الاحکام السلطانیہ ۲۳-۲۴

جاتا ہے:

اول: اس کا مگر تعلق جرم کے قابل عفو ہونے اور نہ ہونے سے ہے، ”حدود“ نا قابل عفو ہیں، نہ قاضی مجرم کو معاف کر سکتا ہے، نہ خود متعلق شخص، مثلاً وہ عورت جس سے زنا کیا گیا ہو یا وہ شخص جس کا مال چوری ہوا ہو، جب کہ قصاص خود صاحب معاملہ معاف کر سکتا ہے، قاضی نہیں اور تعزیر کے باب میں قاضی کا اختیار بہت وسیع ہے اور اس کے لئے عفو و درگزر سے کام لینے کی گنجائش ہے۔

دوسرے: اس تقسیم کا اثر قاضی کے اختیارات پر پڑتا ہے، حدود و قصاص میں قاضی کے ہاتھ بالکل بندھے ہوئے ہیں اور وہ اپنی طرف سے عفو و درگزر کا کوئی حق نہیں رکھتا، جب کہ تعزیر کے باب میں زمام اختیار اس کے ہاتھ میں ہے، وہ بہ تقاضائے حالات و اشخاص کی ویشی بھی کر سکتا ہے اور معاف بھی۔

تیسرا فرق: یہ ہے کہ حدود و قصاص اور دیت کے سلسلہ میں جو مخصوص احکام ہیں ان میں تبدیلی اور تغیر کی گنجائش نہیں، یہ قطعی اور نا قابل تغیر ہیں، اس کے برخلاف تعزیر کے قوانین اوقات و حالات کے لحاظ سے تغیر پذیر ہیں، ممکن ہے ایک ہی جرم کی تعزیر حالات، مقام یا متعلق اشخاص کی حیثیت کے فرق کے لحاظ سے تبدیل کی جائے۔

چوتھا فرق: ذریعہ ثبوت کا ہے، زنا کے ثبوت کے لئے چار گواہوں کی گواہی مطلوب ہے، دوسری حدود اور قصاص کے ثبوت کے لئے کم سے کم دو مرد گواہوں کی گواہی ضروری ہے، لیکن تعزیری جرائم کے ثبوت کے لئے عام نصاب گواہی یعنی

ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت بلکہ بعض حالات میں تنہا ایک شخص کی گواہی بھی کافی ہے۔ (۱)

راقم سطور کا خیال ہے کہ تعزیر کے سلسلہ میں فقہاء نے قاضی کو جو وسیع اختیارات دئے ہیں، فی زمانہ ہوئی و ہوس کے غلبہ کی وجہ سے وہ کافی محل غور ہیں، اور اس میں اختیارات کے غلط استعمال، طرفداری اور جور کا قوی اندیشہ ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ایسے جرائم کی بابت مملکت اسلامی کی مقتضہ کو اختیار دیا جائے کہ وہ دوسرے انتظامی مسائل کی طرح ایسے جرائم پر بھی قانون سازی کرے کہ اس کے بغیر تقاضائے انصاف کی تکمیل مشکل ہے، واللہ اعلم۔

تحقیق جرم کے لئے طریق کار

اس بحث کے اختتام پر اس طرف اشارہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ بعض اوقات جرم کی تحقیق کے لئے بعض خصوصی اقدام ضروری ہو جاتے ہیں، عدلیہ کے لئے مشکل یہ ہے کہ قانون کی زنجیر نے اس کو بے دست و پا کر رکھا ہے، اور جب تک کوئی بات پایہ ثبوت تک نہ پہنچ جائے وہ کوئی قدم اٹھا نہیں سکتی، اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایسے مواقع پر فقہاء نے انتظامیہ کو بعض خصوصی اختیارات دئے ہیں۔

من جملہ ان کے یہ ہے کہ ایسا مجہم شخص جس کا جرم پایہ ثبوت کو نہ پہنچا ہو، تحقیق حال کے لئے گرفتار کیا جاسکتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تو ایک ماہ، لیکن دوسرے فقہاء کے نزدیک امام المسلمین کی صوابدید کے مطابق کسی بھی مناسب مدت تک اسے قید میں رکھا جاسکتا ہے، اس پر جو تہمت لگائی گئی

طرح خاص قسم کے موزوں پر بعض خاص شرطوں کی رعایت کے ساتھ وضوء میں مسح کر لینا کافی ہو جاتا ہے، پاؤں نکال کر دھونا ضروری نہیں ہوتا ہے، اسی طرح موزوں پر پہنے ہوئے اس ”جرموق“ پر بھی مسح کر لینا جائز اور کافی ہے: ”ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح علیہ“۔ (۳)

جرموق کے لئے ضروری ہے کہ اتنا بار یک ہو کہ اس کے اوپر کئے گئے مسح کی تراوٹ نیچے تک پہنچ جائے اور اس طرح ہو کہ ہاتھ گھسا کر موزوں پر مسح کیا جانا ممکن نہ ہو، اگر ایسا کرنا اس کے لئے ممکن ہو تو پھر موزوں پر مسح کیا جائے گا نہ کہ جرموق پر، اگر جرموق پر مسح کیا ہوا تھا اور اسے اتارا، تو خفین پر دوبارہ مسح کرنا ہوگا، یہاں ایک فرق پیش نظر رکھنا چاہئے کہ دوہرے چڑے کے موزے ہوں جو باہم پیوست ہو کر ایک تہ بن گئے ہوں، ان پر مسح کیا گیا، پھر اوپر کی تہ اکھاڑ دی گئی تو دوبارہ مسح کرنے کی ضرورت نہیں کہ یہ دونوں حکم میں ایک تہہ کے ہیں، اور اوپر کی تہہ پر مسح ہر دو تہوں پر مسح کے درجہ میں ہے۔ (۴)

جرمیت

ایک خاص قسم کی سیاہ رنگ کی مچھلی کو کہتے ہیں، بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ گول جسم کی ایک مچھلی ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں اس کا کھانا حلال ہے اور وہ مچھلی ہی ہے، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کا کھانا درست نہیں۔ (۵)

ہے، اگر اس کے لئے قوی قرائن موجود ہوں تو سچائی کے اگھوانے کے لئے مار پیٹ بھی کی جاسکتی ہے، اگر کسی بات کا اقرار کرنے کے لئے مجبور کیا جائے اور عین مار پیٹ کے درمیان وہ اقرار کر لے تو وہ اقرار معتبر نہیں، اگر صرف بچ بولنے کے لئے دباؤ ڈالا گیا اور مار پیٹ کی گئی یہاں تک کہ اس نے جرم کا اقرار کر لیا تو اقرار کرنے کے ساتھ ہی مار پیٹ موقوف کر دی جائے اور دوبارہ استفسار حال کیا جائے اب اگر دوبارہ بھی وہ اقرار کر لیتا ہے تو اب یہ اقرار معتبر ہوگا۔

کوئی شخص حد شرعی نافذ کئے جانے کے باوجود بار بار ایک ہی جرم میں ماخوذ ہوتا ہے، تو انتظامیہ کو حق ہے کہ اس کو جیس دواں کی سزا دے اور اس کی خوراک و پوشاک کا نظم سرکاری طور پر کرے، قاضی کو ہر صورت میں قسم لینے کا حق نہیں، لیکن امیر حقوق اللہ اور حقوق الناس کے کسی بھی معاملہ میں تحقیق و تفتیش کی غرض سے متہم شخص سے قسم کھلا سکتا ہے، قاضی صرف ”حلف باللہ“ لینے کا حق رکھتا ہے، لیکن امیر مطلق وغیرہ پر مشروط حلف بھی لے سکتا ہے اور جو جرم اس درجہ کا نہ ہو کہ مجرم مستحق قتل ہو، پھر بھی ازراہ زبردستی قتل کی دھمکی دے سکتا ہے۔ (۱)

جرموق

موزوں کو نجاست، کچھڑ اور گندگی سے بچانے کے لئے اوپر سے جو چیز پہنی جائے اسے ”جرموق“ کہتے ہیں۔ (۲) جس

(۱) یتام احکام ”الاحکام السلطانیہ للماوردی“ الباب التاسع عشر فی احکام الجرائم، ص: ۲۲۰ سے اختصار کے ساتھ نقل کئے گئے ہیں۔

(۲) المغرب: ۸۰، (۳) نتائج: ۲۷۹، جرموق کے احکام کی تفصیل کے لئے اسی کتاب کے صفحات: ۲۶۹-۲۸۱، ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں

(۵) رد المحتار: ۱۹۵/۵، کتاب الذبائح، المغرب: ۷۹

جِزَاء

مطابق فقراء کو کھانا کھلانے یا روزہ رکھنے کے درمیان اس کو اختیار حاصل ہوگا۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کا خیال ہے کہ اگر ظاہری جسد و جسامت کے اعتبار سے اس شکار کے مماثل کوئی ایسا جانور موجود ہو جس کی قربانی کی جاتی ہو تب وہی جانور ذبح کیا جائے، مثلاً ہرن اور لومڑی کے بدلہ بکری، اور نیل گائے کے بدلے گائے، نیز اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اس مماثل جانور (نہ کہ شکار) کی قیمت کا کھانا فقراء کو کھلادیا جائے، یا روزہ رکھا جائے، البتہ فرق اس قدر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر نصف صاع گیہوں کے بدلے ایک روزہ رکھنا ہے، اور امام شافعیؒ کے یہاں ”چوتھائی صاع“ یعنی ایک مد (۳۰، ۱۷۸۷ گرام) کے بدلے ایک روزہ رکھنا ہے۔ ہاں اگر قربانی کے جانوروں میں اس کی نظیر موجود نہ ہو تو اب امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے ہاں بھی اس کی قیمت سے فقراء کو کھانا کھلانا ہے، یا اسی حساب سے روزہ رکھنا ہے۔

غرض قرآن مجید میں جس ”مثل“ کا ذکر کیا گیا ہے، امام ابو حنیفہؒ اس سے بہر صورت مثل معنوی یعنی قیمت مراد لیتے ہیں اور اس قیمت سے جانور خرید کر اس کی قربانی، یا فقراء کے لئے کھانے کا نظم کرنے، یا اسی لحاظ سے روزہ رکھنے کا حکم دیتے ہیں، جبکہ امام شافعیؒ شکار کے جن جانوروں کے مماثل قربانی کے جانور موجود ہوں، ان میں مثل صوری یعنی اسی بہیت و جسد کا جانور مراد لیتے ہیں، البتہ جہاں شکار کے ایسے مماثل جانور موجود نہ ہوں وہاں ان کے لئے بھی حنیفہ کی راہ پر چلنے کے سوا چارہ نہیں، دلائل اس سلسلہ میں دونوں ہی گروہ کے پاس معقول

احرام کے احکام میں سے ایک یہ ہے کہ اس حالت میں شکار کرنا جائز نہیں، شکار سے کیا مراد ہے؟ خشکی کے جانوروں اور آبی جانوروں اور موذی اور غیر موذی خوردنی اور غیر خوردنی جانوروں کے احکام میں کیا فرق ہے؟ اس کی تفصیل تو قارئین خود لفظ ”صيد“ (شکار) میں ملاحظہ کریں گے۔ یہاں اس سے متعلق محض ایک جزوی بحث کرنی مقصود ہے اور وہ یہ کہ قرآن مجید کا ارشاد ہے: وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعَمُداً فَجِزَاءٌ مِّثْلَ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ۔ (مائدہ: ۹۵) کہ تم میں سے جو کسی شکار کو مار ڈالے، اس کو اسی کے مثل جانور بطور جزاء ادا کرتا ہے، یہ جزاء جو شکار کے قتل پر واجب ہے وہ کس قسم کی ہو، اور کس اعتبار سے مارے گئے شکار کے مماثل ہو؟ اس کی وضاحت میں فقہاء کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا ہے:

مماثلت معنوی مطلوب ہے یا صوری؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جہاں شکار مارا جائے، آبادی ہو تو وہیں کے، ورنہ قریبی آبادی کے دو معتبر قیمت شناس آدمی سے اس کی قیمت لگوائی جائے، اب اگر اس کی قیمت کسی ایسے جانور کے برابر پہنچ جائے جس کی قربانی دی جانی مشروع ہو تو اس کو تین باتوں کا اختیار ہے، یا تو وہی جانور خرید کر ذبح کر دیا جائے، یا اس کی قیمت سے اشیاء خوردنی خرید کر فقراء کو کھلادی جائیں، یا اس کی قیمت گیہوں کے لحاظ سے لگائے اور ہر نصف صاع (قریب پونے دو سیر) کے بدلہ ایک روزہ کی حیثیت سے روزہ رکھ لے، اور اگر اس کی قیمت ایسے جانور کے برابر نہ ہوتی ہو تو اوپر ذکر کی گئی تفصیل کے

اور قوی ہیں جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ (۱)

جزاء کے متفرق احکام

”جزاء صید“ کے متعلق چند اور ضروری احکام یہ ہیں:

۱- جیسا کہ مذکور ہوا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”شکار“ کی قیمت لگائی جائے گی اور اس قیمت کا کھانا خرید کر فقراء کو کھلایا جائے گا، امام شافعیؒ کے نزدیک اس شکار کے مماثل قربانی کے جانور کی قیمت لگائی جائے گی اور اس قیمت کا کھانا فقراء کو کھلانا ہوگا۔

۲- قربانی، فقراء کو کھانا کھلانا، اور روزہ رکھنا ان تینوں میں ترتیب نہیں ہے کہ ایک پر قادر نہ ہو تب دوسری صورت اس کے لئے کفایت کرے، بلکہ ان تینوں میں اختیار ہے، چنانچہ قربانی پر قدرت رکھتے ہوئے بھی وہ دوسری یا تیسری صورت کو اختیار کر سکتا ہے۔

۳- اگر قربانی کرنا چاہے اور شکار کی قیمت قربانی کے کسی جانور مثلاً گائے کی خریدی کے بعد بچ رہے اور اس کی مقدار اتنی بھی نہ ہو کہ قربانی کے کسی جانور مثلاً بکری کے برابر ہی ہو جائے، تو بقیہ قیمت کا کھانا فقراء کو کھلا دے، یا ”نصف صاع گیہوں“ کے حساب سے روزے رکھ لے۔

۴- امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جزء میں جو جانور ذبح کئے جائیں، ضروری ہے کہ وہ قربانی کی مطلوبہ عمر کے ہوں، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ضروری نہیں۔

۵- احناف اور شوافع کے نزدیک ضروری ہے کہ جانور کی

قربانی حدود حرم میں کی جائے، البتہ احناف کے نزدیک فقراء کے کھانے کے سلسلے میں حرم کی قید نہیں، حرم کے باہر بھی فقراء کو کھلایا جائے تو کافی ہے، کیونکہ قربانی کے سلسلہ میں خود قرآن مجید نے قید لگادی ہے: ہدیا بالغ الکعبۃ، (مائدہ: ۹۵) فقراء کو کھلانے کے سلسلہ میں حرم کی قید نہیں لگائی ہے: أو کفارة طعام مساکین. (مائدہ: ۹۵) جزء کے طور پر جو جانور ذبح کیا جائے چونکہ یہ ”جنابیت“ ہے، اس لئے اس میں نہ خود کھانا جائز ہوگا، نہ اپنے اصول و فروع یعنی آبائی یا اولادی سلسلہ کو دینا، ہاں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غیر مسلموں کو دے سکتے ہیں، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غیر مسلموں کو بھی نہیں دے سکتے۔ (۲)

جواف

ناپے، تولے اور مقدار کی تعیین کے بغیر خرید و فروخت کرنے کو کہتے ہیں، فی البیع والشراء وهو بلا کیل و وزن۔ (۲) ایسا معاملہ ایسی دو چیزوں کے درمیان خرید و فروخت کرنے میں درست ہے، جن کی جنس اور ذریعہ پیمائش الگ الگ ہوں، مثلاً تیل چاول کے بدلہ فروخت کیا جائے، یہ دو الگ جنسیں ہیں، اس لئے کہ غذائی لحاظ سے ان کے مقاصد مختلف ہیں اور ان کا ذریعہ پیمائش بھی جدا گانہ ہے، کہ تیل ناپا جاتا ہے، اور چاول تولتا جاتا ہے، یا اگر ذریعہ پیمائش ایک ہی ہو اور جنس علاحدہ ہو مثلاً چاول اور دال کہ دونوں ہی کو وزن کر کے

تعاون جاری رکھیں گے، اسی کی طرف قرآن پاک نے ”ہم صاغرون“ سے اشارہ کیا ہے۔

عام طور پر اسلام کے قانون جزیہ کو لے کر مستشرقین نے اسلام کے خلاف بڑے طومار باندھے ہیں اور اسلامی ملک میں آباد غیر مسلم اقلیت کے ساتھ جبر، نارواداری اور دباؤ پر استدلال کیا ہے، حالانکہ یہ شخص پروپیگنڈا ہے اور جو شخص بھی نا طرفداری کے ساتھ قانون جزیہ کا مطالعہ کریگا، وہ یقیناً اس کو تسلیم کریگا، جزیہ کی ابتداء اسلام نے نہیں کی، بلکہ اسلام سے پہلے سے جزیرۃ العرب کے گرد و پیش کی حکومتوں میں عوام سے جزیہ وصول کیا جاتا تھا، اسلام نے جزیہ تذلیل و تحقیر کے لئے نہیں لیا ہے، بلکہ یہ حفاظت و دفاع کا عوض ہے، مسلمان قانوناً اس بات پر مجبور ہیں کہ اسلامی سرحدات کی حفاظت و صیانت کا فریضہ انجام دیں، غیر مسلم اقلیتوں کو جہاد میں شرکت پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، پس ضرور تھا کہ وہ اپنی حفاظت و دفاع کا معاوضہ ادا کریں، اسلامی عہد کے ”عہد ناموں“ میں بکثرت اس کا ذکر ملتا ہے، حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے ایک قوم سے معاہدہ کیا تو یہ الفاظ لکھے:

ابی عاهدتکم علی الجزیۃ والمنعۃ فلیک الذمۃ

والمنعۃ مامنناکم فلنا الجزیۃ و إلا فلا۔ (۲)

میں نے جزیہ اور حفاظت پر معاہدہ کیا ہے، پس تمہارا حق ذمہ اور حفاظت ہے، جب تک ہم تمہاری حفاظت کریں ہمارے لئے جزیہ ہے، ورنہ نہیں۔

چنانچہ اسلامی تاریخ میں یہ نظیر موجود ہے کہ جب شام کے

مقدار معلوم کی جاتی ہے، اس طرح ذریعہ پیمائش میں تو اختلاف نہیں، البتہ جنس الگ الگ ہے کہ ایک چاول اور دوسری شئی دال ہے، یہاں بھی اندازہ سے خرید و فروخت ہو سکتی ہے۔

البتہ اگر گہوں، خود گیہوں کے بدلہ فروخت کیا جائے تو اندازہ سے بیچ درست نہ ہوگی، اس لئے کہ دونوں کی جنس بھی ایک ہے اور ذریعہ پیمائش بھی، یہاں اندازہ سے خرید و فروخت کرنے میں اس بات کا کافی امکان ہے کہ ایک طرف سے کچھ زیادہ اور دوسری طرف سے کچھ کم ہو جائے، ایسی صورت میں ”سوڈ“ (ربا) پیدا ہو جائے گا، دراصل اندازہ سے بیچ ایسی تمام چیزوں میں جائز نہیں، جو ”اموال ربویہ“ (۱) کی قبیل سے ہوں، یہاں اموال ربویہ کی تشریح احناف کے مسلک کے مطابق کی گئی ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک جس قسم کے اموال میں ”ربا“ کی حرمت ہے، اسی کے مطابق تشریح ہوگی۔

(انشاء اللہ ”ربوا“ کے تحت تفصیل مذکور ہوگی)

جزیہ

جزیہ اس ٹیکس کا نام ہے، جو اسلامی مملکت میں بسنے والی غیر مسلم آبادی (ذمی) سے فی کس لیا جاتا ہے، اس ٹیکس کی وجہ سے ان کے لئے وہ تمام شہری سہولتیں فراہم کی جاتی ہیں جو ملک کے دوسرے شہریوں کے لئے مہیا ہوتی ہیں، اور خود ان کی حفاظت و صیانت بھی کی جاتی ہے، یہ ٹیکس عملاً اس بات کا اظہار اور اس عہد کی تجدید بھی ہے کہ وہ ملک کے قانون و آئین کا احترام کریں گے اور امن و عدل کے قیام میں انتظام ملکی کا

(۱) ایسے اموال مراد ہیں جن میں سوکوتا جائز قرار دیا گیا ہے۔

(۲) فہرۃ البلدان: ۱۵۹

جزیہ کے فقہی احکام

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہود و نصاریٰ اور مجوسیوں سے اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں جزیہ کی پیش کش قبول کر لی جائے گی، عام بت پرستوں کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے وہی ہے، جو امام ابوحنیفہؒ کی عام مشرکین عرب کے متعلق ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں بت پرستوں سے مطلقاً جزیہ قبول نہ کیا جائے گا۔ (۲)

امام احمدؒ کے یہاں جزیہ کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے، بلکہ یہ حکومت کی صواب دید پر ہے، امام شافعیؒ کے یہاں مالدار، غریب اور متوسط ہر آدمی کے لئے ایک دینار اور امام مالکؒ کے یہاں چار دینار یا چالیس درہم ہے۔ (۵)

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تفسیریوں سے کہ خوش حال آدمی سے اڑتالیس درہم، متوسط قسم کے آدمی سے چوبیس درہم اور محتاج برسر روزگار شخص سے بارہ درہم لئے جائیں اور جو بے روزگار ہوں ان سے کچھ نہ لیا جائے۔ (۶)

اگر کسی کے ذمہ جزیہ کی رقم باقی تھی اور وہ مر گیا یا اس نے اسلام قبول کر لیا، تو یہ رقم ساقط ہو جائے گی، (۷) تمام فقہاء کے نزدیک خواتین، نابالغ بچوں، پاگل، اپانج اور ضعیف بوڑھوں، نیز عبادت گاہوں کے خدام پر جزیہ عائد نہیں ہوگا، البتہ جیسا کہ گذر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تعلقی خواتین سے بھی جزیہ وصول

مفتوحہ علاقوں میں مسلمانوں کی پسپائی کا اندیشہ پیدا ہو گیا تو حضرت ابو عبیدہ ابن جراحؓ نے غیر مسلموں سے وصول کردہ جزیہ انہیں واپس کر دینے کا حکم فرمایا اور وجہ یہ بیان کی کہ حفاظت و دفاع کا جو وعدہ تھا، ہم اسے پورا نہ کر سکے:

و إنکم شرطتم علینا أن نمنعکم و إننا لنقدر علی ذلک وقد رددنا علیکم ما أخذنا منکم (۱)

یہی وجہ ہے کہ تاریخ میں ایسی نظیریں بھی موجود ہیں کہ حضرت عثمان غنیؓ کے عہد میں جب بعض غیر مسلموں نے فوجی خدمت میں شرکت کو بطور خود پسند کیا تو ان سے جزیہ معاف کر دیا گیا۔ (۲)

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جزیہ لے کر اقلیتوں کی مذہبی آزادی کا تحفظ کیا گیا ہے کہ جس طرح مسلمانوں سے زکوٰۃ و عشر کی رقم وصول کی گئی اسی طرح کافروں سے زکوٰۃ و عشر کا مطالبہ نہیں کیا گیا کہ یہ ان کے ساتھ مذہبی معاملات میں مداخلت اور جبر ہوتا، یہی وجہ ہے کہ ایسی نظیر بھی موجود ہے، کہ بنو تغلب نے جزیہ کے بجائے ”زکوٰۃ“ کے نام سے دوہری زکوٰۃ کی ادائیگی کی خواہش کا اظہار کیا تو ان کی درخواست قبول کر لی گئی، درمختار میں ہے:

یؤخذ مال بالغ تغلیبی وتغلیبیہ ضعف زکوٰۃھا معاتجب فیہ الزکوٰۃ (۳)

(۲) فتوح البلدان: ۱۵۹-۱۶۱

(۳) رحمة الأمة: ۳۹۶

(۶) درمختار: ۳۸۱

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف: ۸۱

(۳) درمختار علی هامش الرد: ۲۷۰/۳، کتاب الزکوٰۃ

(۵) رحمة الأمة: ۳۹۶، بداية المجتهد: ۳۰۲/۱

(۷) درمختار: ۳۸۵

کیا جائے گا۔

حصے رسول ﷺ کو بطور فئے یا مال غنیمت کے فُس کے ”فُس“ کے بطور ملے تھے اور ان میں ملکیت جاری نہیں ہو سکتی، بلکہ وہ وقف کے حکم میں ہیں، ان دونوں مباحث سے یہاں صرف نظر کیا جاتا ہے، باقی دو احکام یہ ہیں:

۱- اول یہ کہ پورے علاقہ حجاز میں کوئی مشرک خواہ وہ ”ذمی“ یا ”معاہد“ (۲) ہی کیوں نہ ہو تو طن اختیار نہیں کر سکتا، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آخری بات جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمائی وہ یہ تھی کہ جزیرۃ العرب میں دو دین جمع نہیں ہو سکتے، لایجتمع فی جزیرۃ العرب دینان (۵)

سیدنا حضرت عمرؓ نے منشاء نبوت کی تکمیل فرمائی اور نجران کے عیسائیوں اور خیبر کے یہودیوں کو جلا وطن کر دیا، البتہ ”تیمنا“ اور ”وادی قرنی“ کے غیر مسلموں کو رہنے دیا، ان علاقوں کا شمار حجاز میں نہ تھا، شام میں تھا، حدود مکہ کو چھوڑ کر حجاز کے دوسرے علاقہ میں غیر مسلموں کو داخلہ کی اجازت حاصل ہوگی، لیکن ایک جگہ تین دنوں سے زیادہ ٹھہرنے کی گنجائش نہ ہوگی، اس سے زیادہ بلا عذر کسی جگہ قیام کرے تو اس کی تعزیر کی جائیگی، یہ رائے جمہور فقہاء کی ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حجاز میں بھی غیر مسلموں کا تو طن اختیار کرنا جائز ہے۔

۲- دوسرے غیر مسلم مردوں کی تدفین بھی حجاز میں نہیں ہو سکتی،

اگر کسی کے ذمہ جزیہ کی رقم دو سال کی باقی ہو، تو پہلے سال کا جزیہ معاف ہو جائے گا، (۱) جزیہ کے مصارف عام رفاہی اور دفاعی امور، پلوں، سرحدوں کی تعمیر، اساتذہ و طلبہ کے وظائف، قضاۃ و عمال کی تنخواہوں، فوجیوں کا حق الخدمت اور ان کے بچوں کی کفالت وغیرہ ہیں۔ (۲)

جزیرۃ العرب

عرب کا خطہ چونکہ ہر طرف سے سمندروں، دریاؤں اور نہروں سے گھرا ہوا ہے، اس لئے ”جزیرہ“ کہلاتا ہے، ابوالمؤثر ہشام نے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ یہ پورا خطہ پانچ حصوں میں منقسم ہے، تہامہ، حجاز، عروض، نجد اور یمن، ان مختلف علاقوں کی تقسیم کی وجہ اور وجہ تسمیہ ایک جغرافیائی بحث ہے، شہاب الدین یاقوت حموی نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، (۳) لیکن فقہی نقطہ نظر سے جزیرۃ العرب کا جو علاقہ قابل توجہ ہے، وہ ہے ”حجاز“، حجاز اقدس میں حرمین شریفین مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے احکام خود ”مکہ“ و ”مدینہ“ کے تحت مذکور ہوں گے، حجاز کے دوسرے علاقوں کے سلسلہ میں قاضی ابوالحسن ماوردی نے چار احکام ذکر کئے ہیں، ایک تو بحیثیت حرم، مدینہ (زاد اللہ شرفها) کے احکام، دوسرے یہ کہ حجاز کے کون سے

(۲) درمختار : ۳۸۵

(۱) درمختار : ۳۸۱

(۳) معجم البلدان : ۱۳۷/۲

(۴) ذمی سے مراد مسلم ملک کا غیر مسلم شہری ہے اور ”معاہد“ سے غیر مسلم ملک کا وہ غیر مسلم شہری جو اجازت لے کر مملکت اسلامی میں داخل ہوا ہو

(۵) سنن بیہقی : ۲۰۹/۹

جَعَلَ

یہ لفظ دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے، جعل (ج کے زیر کے ساتھ) اور جعل (ج کے پیش کے ساتھ)، پہلی صورت میں مصدر اور دوسری صورت میں ”اسم“ ہوگا، اسی کے ہم معنی لفظ ”جعلہ“ ہے جس کی جمع ”جعلال“ کا حدیث میں استعمال ہوا ہے ”جعل“ کی تشریح میں شارحین کے درمیان کچھ اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن اکثر اہل علم کے نزدیک جعل یہ ہے کہ کوئی کسی اور شخص کو کچھ اجرت دے، کہ اس کے بدلہ وہ جہاد میں چلا جائے۔ (۱)

جہاد میں اجرت

حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: عنقریب بہت سے شہر تم پر فتح ہوں گے، بڑے بڑے لشکر تیار ہوں گے اور تم کو جنگوں میں بھیجا جائیگا، تم میں سے بعض لوگ جنگوں میں جانے سے کترائیں گے، پھر قوم کے بعض لوگ قبائل میں پھریں گے اور خود کو ان پر پیش کریں گے کہ کون اتنی اجرت دے گا کہ وہ اس کے بدلہ جہاد میں چلا جائے، آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا شخص اپنے خون کے آخری قطرہ تک محض اجیر رہے گا: ”ذالک الاجیر الی آخر قطرة من دمه“ (۵) یعنی جہاد کے ثواب سے محروم رہے گا، اس روایت سے ”جعل“ یعنی اجرت جہاد لینے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

ہاں اگر نعل کے یہاں سے نعل کرنے میں نعل کے متغیر ہو جانے کا اندیشہ ہو تو وہیں تدفین کی گنجائش ہے۔ (۱) یہ رائے بھی ظاہر ہے کہ جمہور کے مسلک پر ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حجاز میں توطن کی گنجائش ہے، تو تدفین کی بدرجہ اولیٰ ہوگی۔

جَعَالہ

”جَعَالہ“ اور ”جَعَلَ“ کے معنی کسی چیز کی اجرت کے ہیں، (۲) اصطلاح میں کسی کے مفروز غلام کو اس کے مالک کے یہاں واپس پہنچانے پر جو اجرت لی جائے، اس کو ”جعل“ یا ”جعالہ“ کہتے ہیں، چنانچہ اگر کسی شخص نے پہلے سے شرط لگا دی ہو کہ اتنا معاوضہ دینے کی شرط پر تمہارے غلام کو تلاش کر کے واپس لاؤں گا تو بالاتفاق اس کو جعل دینا واجب ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے یہاں ایسی شرط لگائے بغیر یونہی غلام پہنچا دینے پر بھی اجرت واجب ہو جاتی ہے، امام شافعیؒ کے یہاں پہلے سے شرط نہ لگائی ہو تو اجرت واجب نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ نے اس کی اجرت بھی مقرر کر دی کہ اگر تین دن کی مسافت سے لایا ہے تو چالیس درہم دے جائیں، اس سے کم ہو تو قاضی کی صواب دید پر ہے، امام مالکؒ کے یہاں عام طور پر اس کی جو اجرت ہو (اجرت مثل) وہ ادا کی جائے گی۔ (۳)

(۱) ”جزيرة العرب“ کے تحت مذکور فقہی احکام ماوردی کی ”الأحكام السلطانية“ : ۱۶۸، الباب العاشر فی ماتختلف احکامه من البلاد“ سے ماخوذ ہے

(۲) راحة الأمة : ۲۳۶، کتاب الجعالة

(۳) النہایہ لابن النیر : ۲۷۱

(۴) ملخص از : النہایہ : ۲۷۱، نیز ملاحظہ ہو: غریب الحدیث لابن جوزی : ۱۶۰

(۵) ابو داؤد : ۳۳۲۲، باب فی الجعائل فی الغزو

منفعت حاصل ہو جائے، اجیر خواہ عمل کرے، مگر منفعت حاصل نہ ہو پائے تو وہ اجرت کا حق دار نہیں، علامہ بہرام کے حوالہ سے ”انظر الدانی“ میں لکھا ہے کہ اگر ایسا عمل ہو کہ اس کا ایک حصہ پورا ہو جائے اور وہ بھی معاملہ کرنے والے کے لئے مفید ہو تو ایسی صورت میں اجیر (جس سے معاملہ کیا گیا) اسی قدر اجرت کا حقدار ہوگا، فقہائے مالکیہ نے ”جعل“ کی صورت میں اس طرح کے معاملات رکھے ہیں کہ طبیب سے معاملہ کیا جائے کہ بشرط صحت اس کو اجرت دی جائے گی، استاذ سے طے پائے کہ اس کو تعلیم کی تکمیل پر، تلاش کرنے والے سے کہا جائے کہ بھاگے ہوئے غلام، یا گم شدہ جانور کی تلاش پر یہ عوض ادا کیا جائے گا وغیرہ۔ امام مالکؒ کے یہاں یہ صورت جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ کے ہاں ناجائز اور امام شافعیؒ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، جن حضرات نے ناجائز قرار دیا ہے، ان کا احساس ہے کہ اس میں اجیر کے ساتھ ”غرر“ (دھوکہ) کی کیفیت پائی جاتی ہے، اور ”غرر“ ان بنیادی باتوں میں سے ہے، جن کو شریعت نے کسی بھی معاملہ کے درست ہونے میں رکاوٹ قرار دیا ہے، غور کیجئے تو اس میں اجیر کا استحصال اور اس کے ساتھ ظلم بھی ہے کہ بہت سی دفعہ وہ محنت و سعی کے باوجود اجرت سے محروم رہے گا۔

جن فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے ان کے پیش نظر اول یہ آیت قرآنی ہے کہ: لمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم (یوسف ۷۲) ”جو شخص اس کو تلاش کرے، اس کے لئے ایک

غازی کے لئے اس کا اجر ہے، اور ”جعل“ دینے والے کے لئے اس کا اصل اجر (یعنی جہاد میں اعانت کا) بھی ہے اور غازی کا بھی، وللجاعل أجره وأجر الغازی. (۱)

روایات کے اس اختلاف کی وجہ سے فقہاء میں بھی اختلاف ہے، مالکیہ و احناف کے نزدیک جہاد پر ”جعل“ لینے کی اجازت ہے، شوافع کے نزدیک جائز نہیں اور لے لیا ہو تو واپسی ضروری ہے، (۲) اس سے قطع نظر کہ اس مسئلہ میں کس کا مسلک حدیث سے قریب ہے، یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ امام شافعیؒ کی یہ رائے اس ماحول کے لحاظ سے تھی جس میں شرکت جہاد کے لئے ایک تسلسل تربیت و مشق مطلوب نہ تھی اور جنگ میں حاصل ہونے والا مال قیمت مجاہدین کا حق تھا، اب کہ جنگ ایک مستقل فن بن چکا ہے اور اس کے لئے تربیت ہی کافی نہیں، بلکہ اس مشق میں مسلسل اور اس کے لئے یکسوئی بھی مطلوب ہے، مجاہدین کے لئے مستقل تنخواہوں کی تعیین اس سے زیادہ بڑی ضرورت ہے، جتنی کہ تعلیم قرآن اور امامت و اذان کے لئے اجرت کا جواز، اس لئے کوئی شبہ نہیں کہ اس مسئلہ میں فی زمانہ احناف اور مالکیہ ہی کی رائے قابل عمل ہے۔

فقہاء مالکیہ کی ایک خصوصی اصطلاح

”جعل“ کے نام سے فقہائے مالکیہ کے ہاں ایک اور اصطلاح بھی ہے ”جعل“ ایک ایسی منفعت پر معاملہ کرنے کا نام ہے، جس کا حصول یقینی نہ ہو صرف اس کا غالب گمان ہو، اس میں اجیر اسی وقت ”اجرت“ کا حقدار ہوتا ہے، جب کہ وہ

(۱) ابو داؤد : ۳۳۲/۲، باب الرخصة في أخذ الجعائل

(۲) عون المعبود : ۳۰۲/۷، باب الرخصة في أخلاء الجعائل، دیکھئے : شرح مہذب : ۲۷۹/۱۹

جَلَالَة

”جلالہ“ (ج کے زیر کے ساتھ) کے معنی جانوروں کے فضلہ (بر) کے ہیں۔

”جلالہ“ ایسے جانور یا اونٹ کو کہتے ہیں، جس کے گوشت میں بدبو پیدا ہو جائے، یا غلاظتوں کو اپنی غذا بنائے، (۲) رسول اللہ ﷺ نے ایسے جانور کے گوشت، اور دودھ سے منع فرمایا ہے، (۳) اسی لئے فقہاء لکھتے ہیں کہ گوشت دودھ اور سواری کے لئے اس کا استعمال یہاں تک کہ اس کی خرید و فروخت بھی مکروہ ہے، اور ایسے اونٹ کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ ایک سال اپنے ہاں روک کر پھر اس کا گوشت کھایا جائے، تاکہ غلاظتوں کو غذا بنانے کے اثرات ختم ہو جائیں، (۴) اس کی قربانی بھی درست نہیں ہے، (۵) علامہ کشمیریؒ نے لکھا ہے کہ شوافع کا قول بھی ”جلالہ“ کے حکم میں احتاف کے قریب ہی ہے۔ (۶)

جَلْب

جلب کے سلسلہ میں ایک اصطلاح تو وہی ہے جو اس سے پہلے ”تلقی جلب“ اور ”بیع“ کے تحت مذکور ہو چکی ہے، یعنی باہر سے آنے والے تجارتی قافلہ کا معاملہ کہ شہر کے باہر ہی جا کر خرید لیتا اور شہر میں لا کر گراں فروخت کرنا، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ (۷)

اونٹ غلہ ہے اور میں اس کا کفیل ہوں“ یہ اعلان حضرت یوسف علیہ السلام نے اس وقت فرمایا تھا، جب ایک حسن تدبیر سے آپ نے بیانا اپنے بھائی بنیامین کے سامان میں رکھوا دیا تھا، گویا بیانا تلاش کر کے پیش کرنے والے کی اجرت آپ نے ایک اونٹ غلہ قرار دی تھی، جو بیعہ بھی ”جعل“ ہے، روایت میں موجود ہے کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے جھاڑ پھونک کے ذریعہ ایک مریض کے علاج پر اجرت طلب کی تھی، بہ شرطیکہ اس سے شفاء ہو جائے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی تلاش پر اس قسم کی اجرت کا معاملہ طے پاسکتا ہے، اور ان کے علاوہ بہت سی صورتوں میں ”جعل“ کی نوعیت کا معاملہ عرف میں مروج ہے اور تعامل من جملہ ان اسباب کے ہے جن کی وجہ سے احکام شرعیہ میں استثنائی صورتیں پیدا کی جاتی ہیں۔ (۱)

مالکیہ کے ہاں جعل کے درست ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں، اول یہ کہ اس کام کے پورا کرنے کے لئے کوئی مدت مقرر نہ کی جائے۔ دوسرے اجرت (ثمن) متعین و مقرر ہو۔ راقم الحروف کا خیال ہے کہ فی زمانہ ایسی بہت سی صورتیں معاملات کی مروج ہیں اور کاروبار میں ان کا تعامل ہے جو ”جعل“ کے زمرہ میں آتی ہیں، اس لئے اس باب میں فقہ مالکی کو قبول کر لینا، جب کہ مالکیہ کے پاس اس سلسلہ میں قائل قبول دلائل بھی موجود ہیں عین مناسب ہوگا۔ هذا ما عندی واللہ اعلم۔

(۱) مالکیہ کی اس اصطلاح سے متعلق یہ تمام تفصیلات و مسائلہ ابی زید قیروانی، اور الثمر الدانی: ۵۲۳، اور بدایۃ المجتہد: ۲۳۵/۲، کتاب الجعل سے ماخوذ ہے۔

(۲) ترمذی: ۳۲۲، باب ماجاء فی اکل لحوم الجلالۃ

(۲) غریب الحدیث: ۱۶۷/۱، نہایہ: ۲۸۹/۱

(۵) فتاویٰ ہندیہ: ۸۰/۳، مطبوعہ ہند

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۰۳/۳

(۷) ترمذی: ۲۱۳۱، باب ماجاء فی کراہیۃ تلقی البیوع

(۶) العرف الشذی علی الترمذی: ۳۲۲

زکوٰۃ میں:

”جلب“ کا لفظ ایک دوسرے مفہوم میں بھی حدیث میں استعمال ہوا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: لا جلب ولا جنب یہ ارشاد صدقہ کی وصولی کے سلسلہ میں ہے کہ صدقہ وصول کرنے والے کو چاہئے کہ لوگوں کی آبادی میں پہنچ کر زکوٰۃ وصول کرے، نہ یہ کہ آبادی کے باہر قیام پذیر ہو اور لوگوں کو اپنے تمام سامان کے ساتھ یہاں آنے کی زحمت دے کہ یہ لوگوں کے لئے دشواری کا باعث ہوگا، یہ بھی ”جلب“ کے مفہوم میں داخل ہے۔ (۱)

کھیل میں:

مقابلہ اور گھوڑ دوڑ میں اپنے جانور کو آگے بڑھانے کی غرض سے جانور کا پیچھا کرنا، ڈانٹنا، چیخنا اور اس کے پیچھے آواز لگانا بھی ”جلب“ کہلاتا ہے، اور اس کو بھی منع فرمایا گیا۔ (۲)

جلباب

قرآن مجید میں مسلمان عورتوں کے طرز معاشرت پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا گیا ہے:

يَدْنِينَ عَلَيْهِنَ مِنْ جَلْبَابٍ (۳)

عورتیں اپنے آپ پر جلباب ڈالے رہیں۔

”جلباب“ اس کپڑے کو کہتے ہیں جس سے عورت کا پورا

بدن چھپ جائے، ”الملحفۃ وکل ما یغطی سائر البدن“ (۴) ہرچند کہ اس کی تفسیر میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ جو اوپر سے نیچے تک ڈھک دے ”مایسترون فوق إلی اسفل“ اسی کو ابن حزم نے یوں کہا کہ جو بلا استثناء پورے جسم کو ڈھک دے: ”ماغطی جمیع الجسم“، وہ لباس ہے جو دوسرے کپڑوں کے اوپر ٹھنڈک وغیرہ کی وجہ سے استعمال کیا جائے، بعضوں نے کہا ایسی چادر مراد ہے جو پورے جسم کو چھپا دے، ابن جبیر رضی اللہ عنہ نے ایسے کپڑے کو جلباب قرار دیا، جس سے سر چھپ جائے، اسی کو مفسر ابوالسعود نے فرمایا کہ جلباب وہ کپڑا ہے جو دوپٹہ سے بڑا اور چادر (رداء) سے چھوٹا ہو، (۵) شاید اس لئے کہ بغیر جسم کو ڈھکے ہی یہ کپڑا سر کے حصہ کو بھی چھپا دے گا، اور سر پورے جسم کا مکمل ہو جائیگا، پس مال ان سب کا یہی ہے، اسی کو ابن عربی نے لکھا ہے: عمادها انه الثوب الذی یستر به البدن (۶)

جو تفسیر احادیث میں ہے وہ یوں ہے:

۱- عبد اللہ، ابن سیرین، عبیدہ، سلیمان سے آیت کے بارے میں منقول ہے کہ پورا سر ڈھک لے اور چہرہ بھی چھپالے، البتہ چادر اس طرح لے جائے کہ ایک آنکھ کھلی رہ جائے۔ (۷)

۲- ابو حیان اندلسی نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے کہ جلباب یہ ہے کہ اسے پیشانی پر لپیٹا جائے

(۲) نہایہ: ۲۸۱/۱

(۱) نہایہ: ۲۸۱/۱

(۳) الأحزاب: ۵۹

(۴) روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام لمحمد علی الصابونی: ۴۷۲/۲ (۵) احکام القرآن: ۳۱۰/۵، للجصاص

(۷) احکام القرآن للجصاص: ۲۳۵/۵

(۶) احکام القرآن: ۱۵۸۶/۳

اور نکلنے وقت عفت و پاک دامانی اور پردہ پوشی کا خیال رکھیں تاکہ اہل ریب ان میں کوئی لالچ نہ کریں۔

ہمارے زمانہ میں مروج برقعہ جلباب کی ضرورت کو پوری کر دیتے ہیں اور جن برقعوں میں جالی ہو، جو دیکھنے کے لئے کفایت کر جاتی ہو، وہاں آنکھیں کھلی رکھنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

جلد (کوڑے لگانا)

”جلد“ کے معنی کوڑے لگانے کے ہیں۔ شریعت نے مختلف جرائم میں کوڑوں کی سزا رکھی ہے، غیر شادی شدہ زانی کے لئے سو (۱۰۰) کوڑے، شرابی اور زنا کی جھوٹی تہمت لگانے والوں کے لئے اسی (۸۰) کوڑے، غلاموں کے لئے ان تمام سزاؤں میں اس کا نصف، ان جرائم میں جس کی شریعت نے سزا متعین نہیں کی ہے قاضی اپنی صواب دید پر اتنے کوڑے لگا سکتا ہے جو کسی متعین سزا (حد) تک نہ پہنچے، جس کو فقہ کی اصطلاح میں ”تعزیر“ کہا جاتا ہے۔

جسمانی سزاؤں کی مصلحت

اسلام نے اس بات کا خاص خیال رکھا ہے کہ سزائیں جرائم کے سنگین اور کم سنگین ہونے کے لحاظ سے ہوں اور جسمانی نوعیت کی ہوں، مالی سزائیں عموماً انسان کی اصلاح کے لئے کافی نہیں ہوتیں، بلکہ سرمایہ داروں کو اس کی وجہ سے جرم کے حوصلے ملتے ہیں، اس طرح کو قید کی سزا بھی فقہ اسلامی میں رکھی گئی ہے،

(۲) حوالہ سابق

(۳) روح المعانی : ۱۰۲/۷

اور باندھ لیا جائے، آنکھیں کھلی رہیں تو کوئی حرج نہیں،

لیکن پورا سینہ اور چہرہ کا بڑا حصہ چھپ جائے۔ (۱)

۳۔ مشہور مفسر سدی سے اس کی کیفیت یوں منقول ہے کہ پورا چہرہ ڈھک لے، ایک آنکھ کھلی رہنے دے۔ (۲)

۴۔ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو انصار کی عورتیں اس طرح نکلنے لگیں،

گویا ان کے سروں پر کوڑے ہوں، ایسا ان سیاہ کپڑوں کی وجہ سے محسوس ہوتا تھا، جسے انہوں نے چمکن رکھا تھا۔ (۳)

۵۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اس آیت کے نزول کے

بعد انصاری خواتین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے اس طرح کپڑے لپیٹ کر آئیں کہ گویا ان کی سروں پر کوڑے ہیں: ”کأنما على رؤسهن الغربان“۔ (۴)

ان تصریحات سے یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے، کہ

”جلباب“ کا مقصد ایسا لباس ہے، جو خواتین کے چہروں کو بھی

ڈھک دے، ہاں عام ضروریات کو پیش نظر رکھ کر آنکھیں کھلی

رکھی جاسکتی ہیں۔

رازی کا بیان ہے:

في هذه الآية دلالة على أن المرأة الشابة مأمورة

بستروجهها عن الأجسين وإظهار السترو العفاف

عند الخروج لللاطمع أهل الربف فيهن. (۵)

اس آیت میں اس بات کی دلیل ہے کہ نوجوان عورت

اس بات پر مامور ہے کہ اجنبی لوگوں سے چہرہ چھپائیں

(۱) البحر المحیط : ۱۰۷/۳

(۳) احکام القرآن للخصاص : ۲۳۵/۵

(۵) احکام القرآن : ۲۳۵/۵، مطبوعہ بیروت

مگر سنگین جرائم کے سد باب کے لئے اس کو کافی نہیں سمجھا گیا ہے، اور تجربات اس کی تائید کرتے ہیں، ایسے قید خانوں میں چونکہ مجرموں کا ایک انبوه ہوتا ہے، وہاں ایک نئے مجرم کو رکھنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ باہمی تبادلہ خیال کے ذریعہ ایک دوسرے کے تجربات اور جرم کے نت نئے طریقوں سے آگاہ ہوتے ہیں اور باہر آ کر پھر انہیں عملاً استعمال کرتے ہیں، اس لئے یہ سزا بھی بڑے جرائم کے سد باب کے لئے کافی نہیں۔

کوڑوں کی سزا کے اصول

البتہ ان سزاؤں کے سخت ہونے کے باوجود اس کے برتنے اور نافذ کرنے میں شریعت یک گونہ سہولت اور رعایت سے کام لیتی ہے، چنانچہ کوڑوں کے بارے میں کہا گیا کہ وہ گرہ دار نہ ہوں، ضرب متوسط درجہ کی ہو، نہ بہت ہلکی ہو اور نہ بہت سخت کہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو جائے، شرمگاہ، چہرہ اور سر کے حصوں پر نہ مارا جائے کہ اس سے جسم کے پھٹنے اور کسی عضو کے معطل ہو جانے کا اندیشہ ہے، فقہاء نے کوڑوں کی ضرب کے لئے خاص طور پر موٹڑھوں، بازوؤں، پنڈلیوں اور پاؤں کا ذکر کیا ہے، مریض پر صحت مند ہونے اور حاملہ پر ولادت اور مدت نفاس گذر جانے کے بعد کوڑوں کی سزا نافذ کی جائے گی، سخت گرمی اور سخت سردی میں کوڑے نہیں لگائے جائیں گے کہ اس میں جان جانے کا اندیشہ ہے، مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بٹھا کر کوڑے مارے جائیں، کوڑے مارنے کے

مدارج اس طرح ہیں کہ سب سے سخت ضرب زنا پر ہوگی، پھر شراب نوشی پر اور اس کے بعد قذف و بہتان پر۔ (۱)
جو احکام اوپر ذکر کئے گئے ہیں وہ فقہاء احناف کی رائے پر ہیں، اکثر مسائل میں دوسرے فقہاء کو بھی اتفاق ہے، تاہم بعض احکام میں اختلاف بھی ہے، چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک مرد ہو یا عورت بٹھا کر ہی کوڑے لگائے جائیں گے، امام مالکؒ کے نزدیک تمام حدود میں (مترکی رعایت کے ساتھ) کپڑے اتارے جائیں گے، پھر کوڑے مارے جائیں گے، امام احمدؒ کے یہاں کسی بھی حد میں کپڑا نہیں اتارا جائیگا، امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ ”حد قذف“ یعنی سزائے تہمت میں کپڑے نہیں اتارے جائیں گے، بقیہ تمام جرائم کی سزاؤں میں کپڑے اتارے جائیں گے، امام شافعیؒ کے ہاں کوڑہ زنا میں سر کا حصہ اور جسم کے تمام نازک حصے بچائے جائیں گے، امام مالکؒ کے ہاں صرف پشت اور اس کے ارد گرد کے حصہ میں کوڑے لگائے جائیں گے، امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ کے یہاں ضروری ہے کہ ”جلد“ کی سزا کوڑوں ہی کے ذریعہ ہو، ہاں اگر صحت اس لائق نہ ہو کہ اس کو برداشت کر سکے، تو سزائے نفاذ کو مؤخر کر دیا جائے اور صحت مند ہونے کے بعد سزا جاری کی جائے (۲) جب کہ شوافع کے نزدیک اگر کوڑے مارنے میں ہلاکت کا خطرہ ہو تو کپڑوں کے کنارے سے یا کسی اور قابل تحمل شئی سے بھی حد جاری کی جاسکتی ہے۔ (۳)

(۱) ملخص: رحمة الامة: ۷۷-۷۸

(۱) ملخصاً از: بدائع الصنائع: ۵۹۷-۶۰

(۳) صاحب ”رحمة الامة“ نے شوافع کی رائے کو احناف کی طرف بھی منسوب کر دیا ہے، لیکن یہ نسبت صحیح نہیں ہے، تاہم ایک حدیث صریحاً شوافع کے حق میں موجود ہے، سعد بن عبادہ ایک ناقص التعلقت بیمار شخص کو بارگاہ نبویؐ میں لائے، جنہوں نے قبیلہ کی کسی باندی سے زنا کر لیا تھا، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ایک بڑی شاخ (عشکال) جس میں کہ چھوٹی چھوٹی ٹہنیاں (شعراخ) ہوں، لا کر اس سے ایک دفعہ اس شخص کو مار دو، مشکوٰۃ: حدیث نمبر: ۳۵۷۳، کتاب الحدود، بحوالہ شرح السنة

جلسہ

(بیٹھک)

”جلسہ“ کے معنی ”بیٹھک“ کے ہیں، دو سجودوں کے درمیان کی بیٹھک اور سجدہ سے اٹھنے اور کھڑے ہونے کے درمیان بیٹھنے کو ”جلسہ“ کہا جاتا ہے اور اس دوسری صورت کو کہ سجدہ سے سیدھے کھڑا نہ ہوا جائے، بلکہ تھوڑی دیر بیٹھ کر کھڑا ہوا جائے، ”جلسہ استراحت“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۱)

دو سجودوں کے درمیان

دو سجودوں کے درمیان ”جلسہ“ واجب ہے اور متعدد حدیثیں اس پر شاہد ہیں، یہ بھی ضروری ہے کہ اس نشست میں اعتدال و اطمینان کی سی کیفیت پیدا ہو جائے، ”اطمینان“ سے مراد یہ ہے کہ ہر ”بڈی“ اپنی اپنی جگہ آجائے: ”حتی یوجع کل عظم فی موضعه“ (۲) امام ابو حنیفہؒ کے یہاں یہ اعتدال و اطمینان واجب ہے کہ اس کے بغیر نماز ادا نہ ہو پائے گی، حدیثیں کئی ہیں، جو اس کیفیت کے ضروری ہونے پر صریح ہیں، حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مشابہ نماز پڑھ کر دکھائی، رکوع سے سر اٹھایا تو ایسا کھڑے ہوئے کہ گویا سجدہ بھول گئے ہوں، سجدہ سے سر اٹھایا تو اس قدر ٹھہر گئے کہ گویا دوسرا سجدہ نہیں۔ (۳)

براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا رکوع، رکوع سجدہ کے درمیان کا قیام، سجدہ اور سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد کا وقفہ نشست قریب قریب یکساں ہوا کرتا تھا (۴) علامہ کشمیری نے صحیح فرمایا کہ منشاء یہ نہیں کہ ان میں کوئی تفاوت نہ ہوتا تھا، بلکہ ان میں تناسب ملحوظ ہوتا تھا، ایسا نہیں کہ سجدہ بہت طویل اور سجدہ کے بعد کا جلسہ اس اعتبار سے بالکل مختصر ”بل المراد ان صلاحہ کانت قریباً معتدلة“۔ (۵)

جلسہ میں دعاء؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیا اس ”جلسہ“ میں کوئی ”ذکر“ بھی مشروع ہے اور کوئی دعاء پڑھی جاسکتی ہے؟ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ اس کے قائل نہیں ہیں، شوافع و حنابلہ بعض دعاؤں کے قائل ہیں، بلکہ حنابلہ کے بارے میں منقول ہے کہ ایک دفعہ دعاء ماثورہ کو واجب کہتے ہیں اور کم از کم تین بار مستحب۔ (۶)

حقیقت یہ ہے کہ ”جلسہ“ میں دعاء خود آنحضور ﷺ کی زبان حق ترجمان سے ثابت ہے، حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ دو سجودوں کے درمیان یہ دعاء پڑھتے:

اللهم اغفر لی وارحمنی واجبرنی واهدنی وارزقنی۔ (۷)

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۱۲۱، المغنی: ۱/۱۲۱، الأشباه والنظائر لابن نجیم: ۳۷۲، ما تفرق فیہ مسح الجبیرة ومسح الخف

(۲) ترمذی: ۶۷۱، باب ماجاء فی وصف الصلوة۔

(۳) واذ رافع رأسه من السجدة مكث حتى يقول الناس الخ، نیل الأوطار: ۲۲۶/۱، باب الجلسة بین السجدين

(۴) ترمذی: ۶۳۱، باب ماجاء فی إقامة الصلب اذا رفع رأسه من السجود والركوع۔

(۵) معارف السنن: ۵۲۳

(۶) ترمذی: ۶۳۱، باب ما یقول بین السجدين سند میں کمال ابوالعلاء، آئے ہیں جن کی نجی بن معین نے توثیق کی ہے، اور دوسروں نے کلام کیا ہے، نیل

الأوطار: ۲۶۲/۱

خداوند! مجھے بخش دے، مجھ پر رحم فرما، مجھے معاف فرما دے، مجھے ہدایت دے اور رزق عطا فرما۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ”رب اغفر لی، رب اغفر لی“ (پروردگار! مجھے بخش دے، پروردگار! مجھے بخش دے) کے الفاظ آپ ﷺ پڑھتے تھے، (۱) یہ روایات اس باب میں شوافع کے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے ”حجت قاطعہ“ ہوتی، مگر پہلی روایت متکلم فیہ ہے اور دوسری روایت کو امام ترمذی والیوداؤد نے تفصیل سے نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ”صلوۃ اللیل“ (تہجد) سے متعلق ہے (۲) اسی لئے احناف والکلیہ ان دعاؤں کی صرف نفل میں اجازت دیتے ہیں، لیکن علامہ شامی کا رجحان اس کے مستحب ہونے کی طرف ہے، فرماتے ہیں:

بل ینبغی أن یندب الدعاء بالمغفرة بین السجلتین. (۳)

چونکہ فقہاء کے درمیان اختلافی مسائل میں ایسی صورت اختیار کرنا بہتر ہے کہ ہر ایک کے قول پر اس کا عمل درست ہو جائے؛ جس کو اصطلاح میں ”خروج عن الخلاف“ کہتے ہیں، اس کا تقاضا بھی یہی ہے۔

جلسہ استراحت

پہلی رکعت کے سجدہ کے بعد، دوسری رکعت اور تیسری

رکعت کے سجدہ کے بعد، چوتھی رکعت کو اٹھتے ہوئے بیٹھنے کو ”جلسہ استراحت“ کہتے ہیں (۴) کیونکہ مالک بن حویرث کی روایت میں ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ کو نماز ادا کرتے دیکھا، کہ جب آپ طاق رکعت، یعنی پہلی یا تیسری رکعت کے لئے اٹھتے تو اس وقت تک کھڑے نہ ہوتے جب تک کہ پوری طرح بیٹھ نہ جاتے، لم ینھض حتی یستوی جالساً (۵) دوسرے فقہاء اس کو مسنون نہیں کہتے، اس لئے کہ روایتوں میں پاؤں کے بل اٹھنے کا ذکر ہے علی صدور قلمیہ (۶) یہی رائے احناف کی ہے، امام طحاوی نے مالک بن حویرث کی روایت کو عذر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی علالت پر محمول کیا ہے۔ (۷) تاہم یہ اختلاف محض افضلیت اور اولویت کا ہے، اگر کر لیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ کسی اور کا نہیں، شمس الائمہ حلوانی جیسے بلند پایہ فقیہ کا بیان ہے: ولو فعل کما هو ملعبہ لایأس به عندنا. (۸)

نشست کی کیفیت

جلسہ میں نشست کی کیفیت کس طرح ہو؟ حدیث اس سلسلہ میں موجود ہے کہ آپ ﷺ بایاں پاؤں بچھاتے اور اس پر بیٹھتے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھتے، کان بفرش رجلہ الیسری وینصب الیمنی (۹) یہی رائے احناف، شوافع اور حنابلہ کی ہے، مالکیہ کے نزدیک ”تورک“ کرے گا، یعنی اس طرح بیٹھے گا کہ دایاں پاؤں بھی بائیں طرف کریگا، اور سرین کو زمین پر

(۲) نیل الاوطار: ۲۶۳/۱

(۳) شرح مہذب: ۳۳۲/۱

(۴) ترمذی: ۶۳۱، باب منه ایضاً

(۵) رد المحتار: ۳۱۲/۲، بیروت

(۱) نیل الاوطار: ۲۶۳/۱، بحوالہ نسائی وابن ماجہ.

(۳) رد المحتار: ۳۱۲/۲، بیروت

(۵) ترمذی: ۶۳۱، باب کیف النهوض من السجود

(۷) المعاصر من المختصر: ۳۲۱

(۹) نصب الراية: ۸-۳

رکھے گا۔ (۱)

جمار و خمرات

”جمار“ اور ”خمرات“ ”ہمرہ“ کی جمع ہے، چھوٹے سنگریزوں کو کہتے ہیں اور عرف میں ان مقامات کو بھی کہہ دیا جاتا ہے، جس پر کنکری پھینکی جائے۔ (۲)

اس طرح رمی جمار کے معنی کنکری پھینکنے کے ہوئے، حج کے واجبات میں سے ہے کہ ”منی“ میں شیطان کے بدلے علامتی طور پر جو پتھر نصب ہیں ان پر کنکری پھینکی جائے، یہ دراصل سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یادگار ہے، جن کو انہی مقامات پر شیطان نے اس وقت فریب دینے کی کوشش کی تھی، جب وہ حکم خداوندی کی تعمیل میں خود اپنے صاحبزادہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ذبح و قربانی کے لئے لے جا رہے تھے، اس عمل کے ذریعہ گویا ہر حاجی عہد تازہ اور عزم نو کرتا ہے کہ دین کی راہ میں آنے والے نفسانی شیطان کو وہ اسی طرح اپنی راہ سے ہٹا دے گا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے جو کنکریاں پھینکی تھیں وہ ایسی تھیں کہ سبابہ اور وسطی انگلیوں

کے درمیان رکھ کر پھینکی جائیں، (۳) بالاجماع اس میں استعمال ہونے والی کنکریاں اس حجم کی ہوں تو بہتر ہے۔ (۴) بہتر ہے کہ یہ کنکریاں خردلقہ یا مٹی آتے ہوئے راستہ سے لے لی جائیں، خمرات کے پاس کی استعمال شدہ کنکریوں کا استعمال مکروہ ہے، کنکریاں پاک ہونی چاہئیں، بلکہ دھو لی جائیں تو بہتر ہے، لیکن اگر ناپاک کنکریاں پھینکی جائیں تو بھی کافی ہے، (۵) حنفیہ کے یہاں ایسی تمام کنکریاں کفایت کر جائیں گی جن پر تیمم درست ہوتا ہے، لکڑی، غبر، موتی، سونا، چاندی، جواہر، گوبر وغیرہ کی رمی کافی نہ ہوگی۔ (۶)

شوافع کے یہاں پتھر ہی کی کنکری ہونی ضروری ہے، اسی طرف حنابلہ بھی مائل ہیں، اور کہتے ہیں کہ کنکری نہ بہت چھوٹی ہو اور نہ بہت بڑی، مالکیہ کے یہاں بہت چھوٹی، گہبوں وغیرہ کی طرح ہو تو کافی نہ ہوگی، زیادہ بڑی ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، بہتر ہے کہ وہ متوسط سائز ہو، جس سے بچے پھیلنے میں، نیز ضروری ہے کہ پتھر کی جنس سے ہو، مٹی کا ڈھیلا ہو تو کافی نہ ہوگا، کنکری کا پاک ہونا ضروری نہیں مستحب ہے۔ (۷)

(رمی کے احکام خود لفظ ”رمی“ کے تحت مذکور ہوں گے)

(۱) الفقه على المذاهب الاربعه: ۲۹۲/۱، حقیقۃ الجلولس فی الصلوۃ

(۲) المغرب: ۹۱... وأما وضع الجمار بمنى فسمیت جمرۃ، لہایہ: ۲۹۲/۱

(۳) حدیث کے الفاظ میں: مثل حصی الخدلف، ترمذی: ۱۸۰۷، باب ماجاء ان الجمار التي یرمى بها مثل حصی الخدلف، اور خدلف کی تشریح شارحین نے ان الفاظ میں کی ہے۔ رمیک حصاة أو نواة یا خدلفا بین اصبعیک، غریب الحدیث: ۲۶۸/۱، بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ ”خدلف مٹی کی بنائی ہوئی چیز ہے، جو آگ میں پکادی جائے، مرآئی الفلاح: ۴۰۱

(۴) طحطاوی علی المراقی: ۴۰۱

(۵) بدایۃ المجتہد: ۳۵۳/۱، القول فی رمی الجمار

(۶) الفقه على المذاهب الاربعه: ۲۸۱-۲۶۶

(۷) الفقه على المذاهب الاربعه: ۲۶۶

جماع

اور اس اولاد کی بھی جو آپ ہمیں عطا کریں۔

فرمایا کہ اس کے بعد اس وطی سے حمل ٹھہر جائے تو مولود شیطان کے شر سے محفوظ رہے گا^(۱) گویا اس حال میں بھی خدا کی ذات کا استحضار ہو، اولاد کی طلب ہو اور شیطان کی طرف سے نفور ہو، محض اشتہاء نفس کی تکمیل کا جذبہ کارفرمانہ ہو۔

آداب

جماع اس طرح نہ ہو کہ قبلہ کے استقبال کی نوبت آئے، چنانچہ عمر دین حزم اور عطاء نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے، ”لا یستقبل القبلة حال الجماع“ اس وقت زیادہ گفتگو بھی نہ کی جائے ”ویکروہ الإکنار من الکلام“ کہ یہی شرم وحیا اور غیرت کا تقاضا ہے، مکمل پردہ کی حالت میں ہو، نہ کوئی دیکھ سکے اور نہ آواز کا احساس کر سکے، نہ بوس و کنار کے مرحلہ میں کسی کی نگاہ پڑنے پائے^(۲) بلکہ خلوت کے راز دوسروں پر ظاہر بھی نہ کئے جائیں، آپ ﷺ نے فرمایا: بدترین شخص وہ ہے، جو اپنی بیوی کے پاس جائے اور ایک دوسرے سے ہم آغوش ہوں، پھر شوہر اس کے راز کا افشاء کر دے^(۳) امام نووی نے اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کیفیت جماع، ایک دوسرے سے تفلذ کے طریقے اور عورت کی جانب سے ظاہر ہونے والے افعال یا اقوال کا دوسروں کے سامنے نقل کرنا حرام ہے۔^(۴)

یہ بات بھی مستحب ہے کہ جماع سے پہلے دوائی جماع

انسان کے اندر جو طبعی اور فطری داعیات اور تقاضے رکھے گئے ہیں، ان میں ایک جنسی اور صنفی تقاضوں کی تکمیل بھی ہے، اسلام جس کی ہر تعلیم قانون فطرت سے ہم آہنگ اور جس کا ہر حکم توازن و اعتدال کا مظہر ہے، نے اس باب میں بھی غایت درجہ توازن و اعتدال کی راہ اختیار کی ہے، اس نے نکاح کو عبادت قرار دیا ہے، صنفی عمل کو ازدواجی فریضہ بتایا ہے۔ اور زوجین کو ایک دوسرے کی رعایت کا حکم دیا ہے، تاہم انسان کو اس معاملہ میں اتنا آزاد بھی نہ چھوڑا کہ انسان اور حیوان کے درمیان کوئی امتیاز باقی نہ رہ سکے، محرم رشتہ داروں کی ایک ایسی فہرست بنائی کہ کسی طور ان سے نکاح حلال نہیں، نکاح کے بغیر دوا جنسی مرد و عورت کے جنسی ربط کو گناہ اور مستوجب سزا قرار دیا گیا۔

پیغمبر اسلام ﷺ نے جہاں زندگی کے تمام گوشوں میں انسانیت کے لئے روشنی چھوڑی اور اپنے اسوۂ حسنہ کے ذریعہ ان کی رہبری فرمائی، وہیں جلوت کی طرح خلوت کو بھی اپنے نور ہدایت سے محروم و تاریک نہ رہنے دیا، اور ازدواجی زندگی کے اس صنفی عمل کے لئے بھی مہذب، اور شائستہ اصول و قواعد مقرر فرمائے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جماع سے پہلے یہ کلمات پڑھے جائیں:

بسم الله الرحمن الرحيم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان

ما رزقنا .

اللہ کے نام سے، خداوند! ہماری شیطان سے حفاظت فرما

(۱) سنن الترمذی، باب ما یقول إذا دخل علی اہله، کتاب النکاح، حدیث نمبر: ۱۰۹۲

(۲) مسلم: ۴۶۳/۱، باب تحريم إفشاء سر المرأة

(۳) المعنی: ۳۲۸/۷، آداب الجماع

(۴) نووی علی مسلم: ۳۶۳/۱

کے ذریعہ عورت کی اشتہاء کو پوری طرح برا سمجھنے کر لیا جائے، چنانچہ آپ ﷺ حضرت عائشہ کا بوسہ لیتے اور ان کی زبان چوستے، جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے طاعت سے پہلے جماع کو منع فرمایا: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المواقعة قبل الملاعبة (۱)“ یہ بھی ضروری ہے کہ زوجین جماع میں ایک دوسرے کی رعایت کریں، آپ ﷺ نے فرمایا، جب شوہر بیوی کو اس عمل کے لئے طلب کرے اور وہ آنے سے انکار کر دے تو صبح تک فرشتے اس پر لعنت کرتے رہتے ہیں۔ (۲)

اسی طرح شوہروں کو حکم دیا کہ جب تک عورت میں بھی اسی درجہ کی شہوت نہ جاگ جائے جیسی تمہاری ہے، اس وقت تک جماع نہ کرو کہ ایسا نہ ہو کہ تم ضرورت پوری کر لو اور ابھی اس کی آگ فرو نہ ہو پائے، پھر اگر مرد کو فراغت ہو جائے تو بھی فوراً الگ نہ ہو جائے، بلکہ عورت کو مزید موقع دے ”فلا يعجلها حتى تقضى حاجتها“ (۳) کثرت جماع عورت کے لئے مضر ہو تو اس سے اسی قدر ہم بستری کی جائے جو اس کے لئے قابل برداشت ہو، لو تضررت من كثرة جماعه لم تجز الزيادة على قدر طاقتها“ (۴)

زوجین کا ایک دوسرے کے اعضاء متاسل اور شہوت انگیز حصوں کا مساس بھی جائز ہے (۵) مباشرت کے وقت بالکل بے

لباس ہو جانا مناسب نہیں کہ غیرت و حیا کے خلاف ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم ازدواجی ربط کے درمیان بالکل جانوروں کی طرح برہنہ نہ ہو جاؤ، (۶) البتہ یہ حکم اخلاقی ہے ورنہ زن و شو کے لئے ایک دوسرے کے پورے جسم کو دیکھنا جائز ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہ سے لذت افزائی کے لئے اس موقع پر اس کا جواز منقول ہے، (۷) ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول روایت بالا کے خلاف نہیں، مباشرت کا اصل مقصود زوجین کو عقیف رکھنا ہے، اگر کسی کے نفس کی تسکین اس کے بغیر نہیں ہو پاتی تو یقیناً اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہوگا۔

خاص ہدایات

پھر انسانی فطرت، مزاج، طبیعت اور مذاق و خواہش کے اختلاف کو پیش نظر رکھ کر کسی خاص طریقہ کی تحدید نہیں کی گئی، بلکہ اس کو ہر انسان کے اپنے ذوق و چاہت کے حوالے کر دیا گیا۔ ارشاد ہوا: فلاتوا حرنکم انی شنتم (البقرة: ۲۲۳) یعنی بیوی جو تمہارے لئے تو الد و تاسل کی کھیتی ہے، اس سے جس طرح جنسی ملاپ کرنا چاہو کرو، کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، لیٹ کر، یا کسی اور صورت، سامنے سے یا پشت کی جانب سے یا کسی اور طریق سے، البتہ اس کے ساتھ چند ہدایتیں بھی کر دی گئیں۔

اول یہ کہ اس کے لئے غیر فطری راہ اختیار نہ کی جائے، یعنی پانچواں کے مقام کو اس کے لئے استعمال نہ کیا جائے، اس کی

(۱) زاد المعاد: ۱۷/۳، ہدیہ فی الجماع

(۳) المغنی: ۲۸۸/۷

(۵) خلاصۃ الفتاوی: ۳۶۷/۳، کتاب الکراہیۃ الفصل السادس النکاح والجماع

(۶) ابن ماجہ باب التستر عند الجماع: ۱۳۸/۱

(۲) بخاری، باب إذا أبت المرأة مهاجرة

(۴) درمختار، باب القسم: ۳۹۹/۲

(۷) رد المحتار: ۲۳۳/۵، فصل فی النظر واللمس

”حیض“ کی حالت میں عورت سے کس حد تک استماع جائز ہے، اور کیا کچھ ممنوع ہے؟ اس کے لئے خود لفظ ”حیض“ ملاحظہ کیا جائے۔

عزل

”جماع“ کی ایک صورت ”عزل“ ہے، یعنی اس طرح مباشرت کی جائے کہ عورت کی شرمگاہ میں مادہ منویہ کا انزال نہ ہو پائے، اکثر فقہاء اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں، روایات کالب ولہجہ مختلف ہے، بعض سے حرمت، بعض سے اباحت اور بعض سے کراہت کے ساتھ جواز ظاہر ہوتا ہے، اور زیادہ صحیح یہی ہے کہ کراہت سے خالی نہیں، شاہ ولی اللہ دہلوی جیسے بلند پایہ عالم حدیث اور مرشئائے شریعت کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ (۵)

کیفیت و ہیئت

ہر چند کہ شارع نے جماع کے لئے کسی خاص کیفیت اور ہیئت کی تعیین نہیں کی ہے، لیکن بعض اہل علم نے یہ ضرور بتانے کی کوشش کی ہے کہ کون سی ہیئت مستحسن اور کون سی ہیئت قبیح ہے؟ ابن قیم نے لکھا ہے کہ سب سے بہتر ہیئت یہ ہے کہ عورت نیچے ہو اور مرد اوپر، اور اس پر بڑا لطیف استدلال کیا ہے کہ حدیث میں ”عورت“ کو مرد کا فراش قرار دیا گیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ عورت نیچے ہو، اور قرآن نے مرد کو ”قوام“ بتایا ہے اور قوامیت اس کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ اوپر رہے، نیز قرآن پاک نے زوجین کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے، اس حیثیت سے

طرف ایک لطیف اشارہ خود قرآن مجید میں بھی موجود ہے، چنانچہ بیوی کو کھیتی قرار دیا گیا، ظاہر ہے اولاد کی پیداوار اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے، جبکہ فطری مقام میں صحبت کی جائے، حدیثیں اس سلسلہ میں کثرت سے وارد ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص کسی مرد یا عورت سے پیچھے کی راہ میں ملے، خدا اس کی طرف نظر رحمت نہ ڈالے گا، (۱) امام نووی کا بیان ہے کہ تمام قابل ذکر علماء متفق ہیں کہ عورت سے درمیں وطی کرنا حرام ہے، وہ پاک ہو یا حیض کی حالت میں ہو، (۲) بعض سلف صالحین سے جو درمیں جماع کا جواز نقل کیا گیا ہے وہ محض غلط فہمی پر مبنی ہے، سلف نے جس بات کو جائز رکھا ہے، وہ یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ ہی میں وطی کی جائے، لیکن اس کے لئے ایسی ہیئت اختیار کی جائے کہ مرد عورت کی پشت کی طرف سے صحبت کرے ”من الدبر لا فی الدبر“۔ (۳)

دوسرے حیض کی حالت میں مباشرت نہ کی جائے، خود قرآن مجید میں اس کی ممانعت موجود ہے (بقرہ: ۲۲۲) احادیث بھی کثرت سے اس سلسلہ میں وارد ہیں، (۴) اور اس کی وجہ ظاہر ہے، حیض ایک طرح کی نجاست ہے، انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس سے بچائے، نیز اس کے بڑے طبی نقصانات بھی ہیں، جن کا طبی کتب میں ذکر کیا گیا ہے، جو حکم حیض کا ہے وہی نفاس یعنی ولادت کے بعد آنے والے خون کا بھی ہے۔

(۲) شرح مسلم: ۳۶۳/۱

(۱) ترمذی: ۱۳۸/۱

(۳) زاد المعاد: ۱۷۶/۳

(۴) دیکھئے: ترمذی: ۳۳۶/۱، باب ما جاء فی کراہیۃ البیان الحائض، بخاری: ۳۴۱/۱

(۵) حجة الله البالغة: ۱۲۳/۲، آداب المعاشرة

ہے کہ حضرت کعب رضی اللہ عنہ نے ایک ایسے ہی شوہر کو حکم فرمایا تھا کہ وہ ہر چوتھے دن ضرور اپنی بیوی سے وطی کیا کرے، یہی تقاضائے قیاس بھی ہے کہ ایسا نہ ہو تو عورت کے لئے ضرر شدید اور بے عفتی کا خطرہ ہے، رہ گئی یہ بات کہ وطی صرف مرد کا حق ہے عورت کا حق نہیں، تو یہ کسی طور صحیح نظر نہیں آتا، کیوں کہ نکاح کے ذریعہ جو حقوق عائد ہوتے ہیں ان میں زن و شو دونوں شریک ہیں، یہی وجہ ہے کہ آزاد بیوی سے ”عزل“ کرنا ہو تو اس سے اجازت لینا ضروری ہے۔ (۲)

امام احمدؒ کے یہاں کم از کم چار ماہ پر ایک دفعہ بیوی سے ہمبستری واجب ہے، ابن منصور نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر حکم دئے جانے کے باوجود چار ماہ تک نہ ملے تو زوجین میں تفریق کی جاسکتی ہے، (۱) اگر کسی عذر کی بنا پر شوہر سفر پر ہو تو عورت کا حق وطی ساقط ہو جائے گا، ہاں اگر مرد کے لئے گھر واپس آنے میں کوئی بڑا مانع نہ ہو تو چھ ماہ گزرنے پر شوہر کو حکم دیا جائے گا کہ وہ گھر جائے اور اگر وہ انکار کرے تو زوجین میں تفریق کر دی جائے۔ (۳)

واضح ہو کہ فقہائے احناف کی رائے تو وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن اس فقیر کے نزدیک موجودہ حالات میں حنا بلہ اور مالکیہ ہی کی رائے قابل عمل ہے، راقم الحروف نے ”اسلام اور جدید معاشرتی مسائل“ میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے، نیز لفظ ”ایلاء“، ”جب“ اور ”عنین“ کو بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

جماع سے متعلق احکام

”جماع“ سے متعلق متفرق اہم احکام حسب ذیل ہیں:

عورت ”فراش“ اور مرد ”لحاف“ کی صورت ہوتا ہے، اور یہ دونوں ایک دوسرے کے لئے بمنزلہ لباس کے ہیں، پھر اس میں طبی فوائد بھی زیادہ ہیں، جب کہ سب سے قبیح صورت یہ ہے کہ مرد نیچے ہو اور عورت اوپر کہ یہ مرد و عورت ہی نہیں، بلکہ زرد مادہ کی طبی شکل کے بھی خلاف ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ عورت مجبور نہ ہو اور مرد مباشرت کا مطالبہ کرے، تو اس کے لئے قیصل حکم ضروری ہے، اس میں بھی اختلاف نہیں کہ قبیح نیت کے ساتھ مرد و عورت سے ہمبستر ہو تو باعث ثواب ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو صدقہ قرار دیا ”مباضعتک اہلک صدقہ“ لیکن اشتہاء کے بغیر بیوی سے ملا جائے تو یہ باعث ثواب ہے یا نہیں؟ امام احمدؒ فرماتے ہیں، کہ اب بھی باعث ثواب ہے کہ حصول اولاد کی نیت تو ہے اور یہ نیت بھی نہ ہو تو یہ اس کی جوان بیوی کی عفت و پاک دامنی کی حفاظت میں تو عمد و معاون ہے ہی۔ (۱)

جماع میں عورت کا حق

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ آیا مرد پر عورت کے تقاضائے وطی کی صورت میں وطی کرنا شرعاً واجب ہے یا نہیں؟ احناف اور شوافع ہم خیال ہیں کہ ایک ہی بار جماع عورت کا حق ہے، اگر ایک دفعہ مباشرت ہو گئی تو پھر عورت کا حق مباشرت ہمیشہ کے لئے ساقط ہو گیا، امام احمدؒ کے نزدیک جماع عورت کا حق ہے اور اگر مرد کو کوئی عذر نہ ہو تو اس پر عورت کے تقاضائے طبع کی تکمیل واجب ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے، خلافت فاروقی کے زمانہ کا واقعہ مشہور

(۱) المغنی : ۲۳۲/۷

(۲) المغنی : ۲۳۱/۷

(۳) حوالہ سابق

(۳) حوالہ سابق : ۲۳۲/۷

جماعت

ایک امام کے پیچھے اجتماعی طور پر نماز کی ادائے گی کا نام جماعت ہے۔

جماعت کی اہمیت

اسلام میں جماعت کو بڑی اہمیت حاصل ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: تمہارا نماز پڑھنے کے مقابلہ میں جماعت سے نماز کی ادائیگی ستائیس درجہ افضل ہے، (۱) ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے قسم کھا کر فرمایا: میرے جی میں آتا ہے کہ لکڑیاں جمع کرنے کا حکم دوں، پھر اذان دی جائے، کسی کو لوگوں کا امام مقرر کر دوں اور پھر لوگوں کے یہاں جا کر دیکھوں، جو جماعت میں حاضر نہیں ہوتے ان کے گھروں کو آگ لگا دوں۔ (۲)

جماعت پر اس قدر زور اس لئے دیا گیا ہے کہ اسلام میں مسلمانوں کی اجتماعیت نہایت اہم امر ہے، اور تمام اسلامی عبادات سے اس کا اظہار ہوتا ہے، اسی لئے تمام مسلمانوں کو ایک ہی مہینہ میں روزہ کا حکم دیا گیا، زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کا اجتماعی نظم قائم کیا گیا، حج کو ایک بین الاقوامی اجتماع کی حیثیت دی گئی، عیدین میں پورے علاقہ اور جمعہ میں مختلف محلوں کے مسلمانوں کو یک جا کیا گیا، اسی طرح شب و روز میں پانچ دفعہ نماز کے ذریعہ مسلمانانِ محلہ کے لئے اجتماع کی صورت پیدا کی گئی۔

جماعت کی مصلحتوں میں یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعہ

۱- اس کی وجہ سے غسل واجب ہوگا، مرد پر بھی عورت پر بھی، انزال ہو، یا نہ ہو۔

۲- نکاح فاسد کے بعد وطی کرنے کی صورت میں مولود کا نسب، واطی سے ثابت ہوگا۔

۳- منکوحہ عورت سے وطی کیا تو اس کا مکمل مہر واجب ہوگا، بلا نکاح وطی کی تو مہر یا زنا کی حد دونوں میں سے کسی ایک کا اجراء ہوگا، جس کی تفصیلات ”مہر“ اور ”زنا“ کے تحت ذکر کی جائیں گی۔

۴- طلاق رجعی کے بعد عدت کے درمیان وطی کی تو رجعت ثابت ہو جائے گی۔

۵- امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وطی سے بہر حال ”حرمت مصاہرت“ ثابت ہو جائے گی، حلال طریقہ پر ہو یا حرام طریقہ پر، تفصیل کے لئے دیکھا جائے ”مصاہرت“۔

۶- زن و شو کے لئے کچھ خاص صورتوں میں مباشرت جائز نہیں۔

(الف) جب کہ عورت حالت حیض یا نفاس میں ہو۔

(ب) حج یا عمرہ کا زوجین، یا ان میں سے ایک احرام باندھ چکے ہوں۔

(ج) روزہ کی حالت ہو، نفل روزہ ہو تو شوہر بیوی کو روزہ توڑنے کا حکم دے سکتا ہے۔

(د) متکلف ہو۔

(ه) بیوی سے ظہار کیا ہو اور ابھی کفارہ ادا نہ کیا ہو۔

(۱) بخاری عن ابن عمر، باب فضل صلوة الجماعة حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں ۲۵ درجہ فضیلت کا ذکر کیا گیا ہے، بعض اہل علم نے یہ تکلف اس کی توجیہ کی مشقت اٹھائی ہے (دیکھئے: فتح الباری ۱۳۲/۲) حقیقت یہ ہے کہ شارع کا مقصود تنہد یہ نہیں ہے بلکہ محض کثرت بیان کرنا مقصود ہے، اس لئے یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔

(۲) بخاری، باب وجوب صلوة الجماعة

ہو، رات بہت تاریک ہو اور روشنی کا سامان نہ ہو، اندھیری رات ہو اور تیز ہوا چل رہی ہو، کسی مریض کا تیار دار ہو، سفر کا ارادہ ہو، اور جماعت میں شرکت کی صورت میں قافلہ (مثلاً بس، یاٹرین وغیرہ) چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو، یا مال ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو، پیشاب، پانچا نہ کا تقاضا ہو، یا سخت بھوک لگی ہو اور کھانا سامنے ہو، ان تمام صورتوں میں جماعت چھوڑنے کی اجازت ہے۔ (۵)

نفل نماز کی جماعت

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے ساتھ اس طرح نفل نماز ادا کرنی مکروہ ہے، کہ لوگوں کو اس کی دعوت دی جائے اس کو فقہ کی اصطلاح میں ”تداعی“ کہتے ہیں، اس سلسلے میں فقہاء نے حد یہ بتائی ہے کہ اگر اذان و اقامت کے بغیر جماعت کر لی اور امام کے سواتین آدمیوں سے زیادہ نہ تھے، تو کچھ مضائقہ نہیں اور اگر مقتدیوں کی تعداد چار یا اس سے زائد ہو تو مکروہ ہے، (۶) یہی بات عام طور پر مشائخ نے لکھی ہے، لیکن اس کے لئے نہ کتاب و سنت میں کوئی اصل ہے اور نہ لغت سے ”تداعی“ کا یہ مفہوم

اسلام اور اللہ کی اطاعت کا برسر عام ظہور ہوتا ہے اور معاشرہ میں اس کی تشہیر ہوتی ہے، جاہلوں کو اہل علم سے استفادہ کا موقع ملتا ہے اور ست طبع لوگوں کے لئے ایک عبادت کی انجام دہی آسان ہو جاتی ہے۔ (۱)

جماعت کا حکم

فقہاء احناف میں سے بعض نے اس کو واجب اور بعض نے سنت مؤکدہ قرار دیا ہے، جو واجب کے قریب قریب ہوتا ہے، (۲) امام شافعیؒ نے فرض کفایہ اور اصحاب ظواہر نے نماز کی صحت کے لئے شرط قرار دیا ہے، (۳) امام احمدؒ، اوزاعیؒ، ابو ثورؒ اور ابن خزمہؒ نے فرض عین کہا ہے، (۴) جماعت سے نماز کی ادائیگی عاقل، بالغ اور ان مردوں پر واجب ہے، جو کسی مشقت کے بغیر جماعت میں حاضر ہو سکتے ہیں، لہذا مجبوری کی بنا پر جماعت کا وجوب معاف ہو جاتا ہے، جیسے کوئی شخص بیمار ہو، بہت عمر دراز ہو، ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں، یا پاؤں کٹا ہوا ہو، ایسا مفلوج ہو کہ چل نہ سکتا ہو، بہت بوڑھا ہو، ناپیدتا ہو، بارش ہو رہی ہو، سخت ٹھنڈک اور برف پاری ہو، راستے میں کچھ

(۱) حجة الله اليه: ۲۳/۲

(۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۳۳۱، الفصل الاول فی الجماعۃ، ناٹار خانہ: ۶۲۷/۱، کبیری: ۳۷۴

(۳) بدایۃ المجتہد: ۱۴۱، الفصل الاول فی معرفۃ حکم صلوة الجماعۃ (۴) فتح الباری: ۱۶۴/۲

(۵) ملخص و مستفاد از: الفتاویٰ الہندیہ: ۳۳۱، شاہی (رد المحتار: ۲۹۵/۲) نے میں اعذار ذکر کئے ہیں اور ان کو منظم کر دیا ہے، جو اس طرح ہیں

اعذار ترک جماعۃ عشرون قد
مرض واقعاد عمی وزمانۃ
قطع لرجل مع ید او دونها
خوف علی مال کذا من ظالم
والریخ لیلۃ ظلمۃ تمریض ذی
ثم اشتغال لا یغیر الفقہ فی
او دعیتها فی عقد نظم کالدور
مطر وطین ثم برد قد اضر
فلج وعجز الشیخ قصد للسفر
او دائن وشہی اکل قد حضر
الم مدافعة لبول او قدر
بعض من الأوقات عذر معتبر

(۶) الفتاویٰ الہندیہ: ۳۳۱، ناٹار خانہ: ۶۳۲/۱

مستطب ہوتا ہے، اس لئے یہ بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ جب تک اس نماز میں شریک جماعت ہونے کی دعوت نہ پائی جائے کراہت نہ ہوگی، خواہ شرکاء جماعت کی تعداد کچھ بھی ہو، یہی بات محدث کبیر علامہ کشمیریؒ نے لکھی ہے: ثم التداعی علی عرف اللغة ولا تحديد فی أصل المذهب وان عینہ المشائخ (۱) شوافع نفل میں جماعت کے قائل ہیں، ان کی دلیل انس بن مالکؓ کی روایت ہے کہ ان کی دادی حضرت ملیکہؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت کی، چنانچہ تناول طعام کے بعد آپ ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھائی اور حضرت انسؓ اور ان کی دادی نے آپ ﷺ کی اقتداء کی۔

جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب

جماعت کے لئے دو آدمیوں کا ہونا کافی ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے دو آدمیوں کو بھی اس طرح نماز کی ادائیگی کا حکم فرمایا کہ ان میں کا ایک امامت کرے: ثم لیؤمکما اکبر کما (۲) گوان میں کوئی نابالغ بچہ ہی کیوں نہ ہو، جس کو نماز کی تیز پیدا ہوگئی ہو، البتہ اگر دو ہی آدمی ہوں تو آگے پیچھے کھڑے ہونے کے بجائے مقتدی دائیں جانب اور امام بائیں طرف کھڑا ہو جائے، (۳) حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ حضور اکرم ﷺ نے اسی طرح نماز ادا فرمائی، (۴) اکثر فقہاء کے نزدیک امام و مقتدی برابر ہی کھڑے ہوں گے، یہی امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کی

رائے ہے، امام محمدؒ کے نزدیک امام کی ایڑی کے پاس مقتدی کے پاؤں کی انگلیاں رہیں، (۵) تین آدمی یا اس سے زیادہ ہوں تو مقتدی پیچھے اور امام آگے کھڑا ہو، خود حضور اکرم ﷺ نے تین آدمیوں کو اسی طرح نماز ادا کرنے کی ہدایت فرمائی (۶) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس طرح کھڑا ہوگا جیسا کہ ابن مسعودؓ سے منقول ہے (۷) اور اگر پہلے ہی دو آدمی تھے، بعد کو تیسرا آدمی آکر مل گیا تو ایک مقتدی کو پیچھے کھینچ لے اور صف بنالے اور جگہ نہ ہو تو امام کی بائیں سمت میں کھڑا ہو۔ (۸)

اگر بچے بھی ہوں تو ان کی صف پیچھے لگائی جائے، ہاں اگر ایک ہی نابالغ بچہ ہو تو اسے بڑوں کی صف میں کھڑا کر لینا چاہئے، اگر صف بھر چکی ہو تو بعد میں آنے والے کو پیچھے تنہا نہیں کھڑا ہونا چاہئے، بلکہ صف سے ایک آدمی کو پیچھے کھینچ کر صف بنالے، اگر اس کی منجائش نہ ہو، یا جیسے کھینچنا ہو وہ مسائل سے واقف نہ ہو، تو تنہا صف کے پیچھے کھڑا ہو سکتا ہے۔

جماعت شروع ہونے کے بعد سنت

آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب نماز کی جماعت شروع ہو چکی ہو تو اب اس فرض کے سوا کوئی اور نماز ادا نہ کی جائے: إذا أقيمت الصلوة فلا صلوة إلا المكتوبة، (۹) فجر کے علاوہ بقیہ نمازوں کے متعلق اتفاق ہے کہ جماعت شروع ہو جانے کے بعد سنت ادا نہ کی جائے، البتہ فجر کی سنتوں کے متعلق

(۱) فیض الباری: ۲/۴

(۳) تاتار خانیہ: ۲۴۷/۱

(۵) غنیۃ المستملی: ۳۸۵

(۷) حوالہ سابق

(۹) بخاری، باب إذا أقيمت الصلوة قال الخ.

(۴) ترمذی ۵۵۸۱، باب ماجاء فی الرجل یصلی ومعہ رجال ونساء

(۳) بخاری: ۱۰۸۱، باب مینة المسجد (الامام)

(۲) ترمذی ۱۷۱، باب ماجاء فی الرجل یصلی مع الرجلین

(۸) تاتار خانیہ: ۲۴۳/۱، الفتاویٰ الہندیہ ۸۸/۱

فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک فجر کی جماعت شروع ہو جائے تو سنت ادا نہ کی جائے، امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ سنت ادا کر لی جائے، احناف کے ہاں اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ سنت مسجد سے باہر دروازہ پر ادا کر لی جائے، باہر ایسی جگہ موجود نہ ہو تو اندرون مسجد صف سے الگ کی ستون کے پیچھے پڑھی جائے، فخر الاسلام بزدویؒ نے لکھا ہے کہ فریضہ فجر کی دوسری رکعت کا پالینا اگر متوقع ہو۔ (۱)

شوافع کا استدلال مذکورہ حدیث سے ہے، اور احناف کے پیش نظر وہ روایات ہیں جن سے فجر کے پہلے کی دو رکعت سنت کی غایت تاکید و اہتمام ثابت ہے، دوسرے عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، حذیفہؓ، ابو موسیٰ اشعرؓ، عبداللہ بن عباسؓ، ابو الدرداءؓ اور حضرت عمرؓ جیسے متعدد اکابر و بلند پایہ صحابہؓ سے اسی طرح فجر کی دو رکعت سنت پڑھنی ثابت ہے۔ (۲)

جماعت ثانیہ کا مسئلہ

جماعت سے متعلق ایک اہم مسئلہ ایک ہی مسجد میں ایک دفعہ جماعت ہونے کے بعد اسی نماز کو دوبارہ یا جماعت ادا کرنے کا ہے، امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ ایک صاحب جماعت ختم ہونے کے بعد آئے تو آپ ﷺ کی ایماء پر حضرت ابو بکرؓ

کے ساتھ مل کر انہوں نے دوبارہ جماعت بنائی (۳) وہ اس سے استدلال کرتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ عام حالات میں جماعت ثانیہ کو منع کرتے ہیں، یہی امام مالکؒ سے منقول ہے (۴) اور اسی طرح کی بات امام شافعیؒ نے تحریر فرمائی ہے (۵) ان حضرات کے پیش نظر حضرت ابو بکرؓ کی روایت ہے کہ ایک بار آپؓ مضافات مدینہ سے تشریف لائے اس وقت تک جماعت ختم ہو چکی تھی تو آپ مکان تشریف لائے اور اہل خانہ کو ساتھ لے کر جماعت بنائی، (۶) اگر جماعت ثانیہ میں کوئی قیاحت نہ ہو تو ضرور تھا کہ آپ مسجد نبویؐ میں نماز ادا کرنے کی فضیلت سے محرومی کو گوارہ نہیں فرماتے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جماعت کا مقصود مسلمانوں کی اجتماعیت اور ان کا کثیر تعداد میں اجتماع ہے، اگر بار بار جماعت کی گنجائش ہو تو یہ مقصد فوت ہو کر رہ جائے گا، اور نماز پڑھنے والوں کی چھوٹی چھوٹی ٹولیاں بن جائیں گی۔

تاہم فقہائے احناف کے یہاں جماعت ثانیہ کے سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے اور وہ یوں ہے:

(الف) مسجد طریق، جس کے لئے کوئی امام و مؤذن مقرر نہ ہو، بلکہ گذرنے والوں کے مختلف گروہ آتے ہوں اور نماز ادا کر لیتے ہوں۔ تو یہی بہتر ہے کہ ہر گروہ اذان و اقامت کے ساتھ جماعت کر لیا کرے۔

(ب) مسجد محلہ، جس میں امام وغیرہ مقرر ہوں اور اہل محلہ

(۱) عمدۃ القاری ۸۳/۵، باب اذا اقيمت الصلوة الخ

(۲) دیکھئے: شرح معانی الآثار للطحاوی ۱۸۳/۱، باب الرجل يدخل المسجد والإمام في صلاة الفجر .

(۳) ترمذی ۵۳۱/۱، باب ما جاء في الجماعة في مسجد قد صلى فيه مرة

(۵) کتاب الام: ۱۳۶/۱

(۴) المدونة الكبرى: ۸۹/۱

(۶) آثار السنن: ۱۳۵/۱

نے بہ آواز بلند اذان دے کر نماز ادا کر لی ہو، اس میں نکرار مکروہ ہے۔

(ج) مسجد محلہ ہو اور اہلیان محلہ کے علاوہ دوسرے لوگوں نے نماز ادا کر لی ہو تو اہل محلہ کے لئے جماعت ثانیہ جائز ہے۔

(د) مسجد محلہ ہو، اہل محلہ نے نماز ادا کر لی ہو لیکن اذان اتنی آہستہ دی کہ لوگ سن نہ سکے اب بھی جماعت ثانیہ جائز ہے۔

(ه) قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر جماعت ثانیہ کی ہیئت جماعت اولیٰ سے مختلف ہو تو جماعت ثانیہ میں مضائقہ نہیں، اور اختلاف ہیئت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ پہلے جس جگہ جماعت ادا کی گئی تھی، اب وہاں سے ہٹ کر جماعت کی جائے۔

(و) امام محمدؒ کی رائے ہے کہ جماعت ثانیہ اس وقت مکروہ ہے جب کہ اس کے لئے دعوت دی جائے اور اجتماع کیا جائے، چند آدمی پڑھ لیں تو کوئی حرج نہیں، اسی طرح کا ایک قول قاضی ابو یوسفؒ سے بھی منقول ہے کہ جماعت ثانیہ اس وقت مکروہ ہے، جب کہ اس میں شرکاء کثیر ہوں۔

(ز) عام فقہاء نے جماعت ثانیہ کو اس وقت مکروہ کہا ہے جب کہ تین سے زیادہ لوگ ہوں، اس لئے کہ ان کے نزدیک اسی تعداد پر تداویٰ کا اطلاق ہوتا ہے (۱) لیکن یہ متأخرین کی تشریح ہے، اصحاب مذہب اور متقدمین کے

یہاں تعداد کی تحدید نہیں ملتی، بہ ظاہر تداویٰ سے مراد دعوت دے کر لوگوں کو جمع کرنا ہے، خواہ تعداد تین سے زیادہ ہو یا کم۔

خواتین کی جماعت

عورتوں کے لئے بہتر ہے کہ وہ گھر میں تنہا نماز ادا کریں، مسجدوں میں ان کی آمد قنہ سے خالی نہیں ہے، گو بوڑھی عورتوں کو امام ابو حنیفہؒ نے فجر وعشاء میں اور قاضی ابو یوسفؒ نے تمام نمازوں میں شریک ہونے کی اجازت دی ہے، مگر بعد کو فقہاء نے اس کی کراہت ہی کا فتویٰ دیا ہے، (۲) لیکن اگر وہ آہی جائیں اور شریک جماعت ہوں، تو ان کی صف سب سے اخیر میں بچوں کے بعد لگائی جائیگی، ایسا ہی آپ ﷺ سے ثابت ہے، (۳) اور اگر صرف خواتین گھر میں اپنی جماعت کریں تو اس صورت میں جو خاتون امام بنے اسے آگے نہیں بڑھنا چاہئے، بلکہ صف کے وسط میں کھڑا ہونا چاہئے، کہ حضرت عائشہؓ سے ایسا ہی منقول ہے۔ (۴)

نماز کے بعد جماعت میں شرکت

اگر نماز ادا کرنے کے بعد مسجد میں آیا جب کہ یہاں جماعت ہو رہی تھی تو بہتر ہے کہ جماعت میں شریک ہو جائے، یہ نماز اس کے لئے نفل ہوگی، البتہ فجر، عصر اور مغرب میں شریک نہ ہو، اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد کوئی نفل نماز آپ سے ثابت نہیں اور مغرب کے بعد نفل کی تو محجاش ہے، مگر طاق عدد میں

(۲) تاتار خانیہ : ۲۲۸/۱

(۱) معارف السنن : ۸۹۲-۲۹۹

(۳) ترمذی، باب ماجاء فی الرجل یصلیٰ ومعہ رجال ونساء

(۴) آثار السنن، حدیث نمبر : ۵۱۳، باب إمارة النساء، بحوالہ مصنف عبدالرزاق

سے پہلے ہی یہ دن جمعہ سے موسوم ہو گیا تھا، اور کہا جاتا ہے کہ کعب بن لویٰ پہلے شخص ہیں جنہوں نے جمعہ کو اس نام سے موسوم کیا ہے۔ (۵)

وجہ تسمیہ

جمعہ کا نام کیوں رکھا گیا؟ خود اس بارے میں بھی اہل نقل کے یہاں خاصا اختلاف ہے اور حدیثیں اس سلسلے میں متعارض بھی ہیں، اور عموماً فی اعتبار سے ضعیف بھی، بعض حضرات نے کہا کہ ”کمال خلاق“ اسی دن جمع کئے گئے، بعضوں کی رائے ہے کہ آپ ﷺ کے آنے سے پہلے اسد بن زرارہ نے، مسلمانان مدینہ کو جمع کرنا اور نماز پڑھانا شروع کیا تھا، اسی لئے انصار اس دن کو جمعہ کہنے لگے، بعضوں کا خیال ہے کہ کعب بن لویٰ اس دن عربوں کو جمع کر کے حرم شریف کے سلسلے میں نصیحت کرتے، اور نبی آخر الزماں ﷺ کی عنقریب بعثت کا مژدہ سناتے، اس لئے یہ جمعہ سے معروف ہو گیا، بعض کتابوں میں کعب کی بجائے ”قصی“ کا ذکر کیا گیا ہے، ایک مشہور اور اکثر کتابوں میں مذکور روایت یہ ہے کہ اسی دن حضرت آدم علیہ السلام کا سامان تخلیق اکٹھا کیا گیا تھا، ہر چند کہ یہ روایت بھی ضعیف سے خالی نہیں، لیکن حافظ ابن حجرؒ کے بقول ابن ابی حاتم نے حضرت ابو ہریرہؓ کے قول کی حیثیت سے قوی سند کے ذریعہ اس کو نقل کیا ہے اور حافظ صاحبؒ کی رائے ہے کہ یہی زیادہ صحیح ہے۔ (۶)

کوئی نقل ثابت نہیں، امام مالکؒ کے یہاں مغرب کے سوا نمازوں اور امام شافعیؒ کے یہاں بہ شمول مغرب تمام نمازوں میں شرکت کر سکتا ہے، (۱) ان حضرات کے پیش نظریہ بن اسودؓ کی روایت ہے کہ میں حج کے موقع سے بارگاہ نبویؐ میں حاضر ہوا اور مسجد خیف میں نماز ادا کی، قوم کے دو آدمی شریک نماز نہ ہوئے، آپ ﷺ نے وجہ دریافت کی تو ان حضرات نے کہا کہ اپنے کجاووں میں نماز ادا کر چکے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب ایسی صورت پیش آئے اور تم مسجد آؤ اور جماعت ہو رہی ہو تو شریک جماعت ہو جاؤ کہ یہ تمہارے لئے نفل ہو جائے گی، (۲) احناف نے بہ مقابلہ اس جزئی واقعہ کے فجر و عصر کے بعد ممانعت کی ان روایات سے استدلال کیا ہے، جو ایک قاعدہ کلیہ کا درجہ رکھتی ہیں، حتیٰ کہ امام طحاوی نے ان ممانعت کی روایات کو قریب بہ قوت قرار دیا ہے۔ (۳)

جُمُعہ

جمعہ ہفتہ کا ساتواں دن ہے، ایام جاہلیت میں اس دن کو ”عروبہ“ کہا جاتا تھا، جس کے معنی ”رحمت“ کے ہیں، بعد کو چل کر یہ دن جمعہ سے موسوم ہوا، علامہ ابن حزمؒ کا خیال ہے کہ یہ خالص اسلامی نام ہے اور اسلامی عہد میں ہی اس نام کا آغاز ہوا ہے، (۴) لیکن اہل لغت اور اصحاب علم نے لکھا ہے کہ اسلام

(۱) بدایۃ المجتہد: ۵۲۱

(۲) ترمذی: ۵۲۱، باب ماجاء فی الرجل یصلی وحده ثم یدرک الجماعة

(۳) معارف السنن: ۲۷۲

(۴) فتح الباری: ۳۵۳۲، ایام جاہلیت میں بقیہ دنوں کے نام اس طرح تھے، اول، اہون، جبار، دبار، موس، شبار (حوالہ مذکور)

(۶) فتح الباری: ۳۵۳۲ (هذا أصح الأقوال)

(۵) عمدۃ القاری: ۱۶/۶

تلفظ

یہ بات کچھ کم دلچسپ نہیں کہ لفظ ”جمعہ“ کا تلفظ بھی شارحین کے اختلاف سے خالی نہیں، اس لفظ کو چار طرح نقل کیا گیا ہے: (۱) میم کے پیش کے ساتھ، (۲) میم کے سکون ساتھ، (۳) میم کے زبر کے ساتھ، (۴) اور مشہور نحوی زجاج کے قول کے مطابق میم کے زیر کے ساتھ، (۱) تاہم پہلا قول ہی مشہور ہے اور اسی معروف قرأت کے مطابق قرآن مجید میں اس لفظ کو ادا کیا جائے گا۔ (۲)

جمعہ کی فرضیت

غالباً اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو پہلا جمعہ ادا فرمایا ہے وہ ۱۱ھ میں ہے، چنانچہ ابن اسحاق کے بیان کے مطابق ہجرت کے موقع سے آپ ﷺ نے مدینہ تشریف لاتے ہوئے پیر، منگل، چہارشنبہ کو قبائیں قیام کیا، جمعرات کو ”مسجد قبا“ کی بنیاد رکھی اور جمعہ کو وہاں سے روانہ ہوئے اور بنو سالم کے محلہ میں جمعہ کی نماز ادا فرمائی، جب کہ ابھی مسجد نبوی ﷺ کی بناء بھی نہیں پڑی تھی، (۲) حضرت عبد الرحمن بن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت کے مطابق آپ ﷺ کی تشریف آوری سے پہلے ہی حضرت اسد بن زرارہ رضی اللہ عنہ نے مدینہ کے قریب قبیلہ بنو بیاضہ میں جمعہ قائم فرمایا تھا، (۳) اس

روایت سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جمعہ کی فرضیت ہجرت سے پہلے ہی ہو گئی تھی، البتہ مکہ میں جمعہ کی ادائیگی ممکن نہ تھی۔ (۵)
جمعہ کی نماز فرض ہے اور اس کی فرضیت چاروں شرعی دلائل سے ثابت ہے، قرآن مجید کا ارشاد ہے: *فاسعوا الی ذکر اللہ* یہاں ذکر سے ”خطبہ“ مراد ہے، اور جب ”خطبہ“ جو شرط کا درجہ رکھتا ہے، کی سعی واجب ہے تو ظاہر ہے جمعہ بدرجہ اولیٰ فرض ہوگا، حدیثیں کثرت سے موجود ہیں اور نسائی کی روایت بالکل صریح ہے کہ ہر بالغ شخص کے لئے جمعہ میں شرکت ضروری ہے، ”الجمعة واجب علی کل محتلم“ (۶) یہی تقاضہ قیاس ہے کہ جب جمعہ ظہر کے قائم مقام ہے اور ظہر کی نماز فرض ہے تو ضرور ہے کہ جمعہ کی نماز بھی فرض ہی ہوگی، نیز اس پر اُمت کا اجماع اور اتفاق بھی ہے، (۷) جمعہ کے لئے اذان کی مشروعیت بھی اس کی فرضیت کو ظاہر کرتی ہے کہ اذان فرض نمازوں ہی کی خاصیت ہے۔ (۸)

یوم جمعہ کی فضیلت

جمعہ کے دن کی بہت سی حدیثوں میں فضیلتیں وارد ہوئی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ بہترین دن جس میں سورج طلوع ہوتا ہے جمعہ کا دن ہے، (۹) تاہم اس بارے میں اختلاف ہے کہ ”یوم جمعہ“ اور ”یوم عرفہ“ میں کونسا دن افضل ہے، احناف اور ایک قول کے مطابق شوافع کے نزدیک

(۱) ملاحظہ ہو: نووی علی مسلم ۲۷۹/۱، اور عمدۃ القاری: ۱۶۷/۲، فتح الباری ۳۵۳/۲، روح المعانی: ۹۹/۲۸

(۲) کوہو الأفصح والأکثر شائع وبہ قرأ الجمهور، روح المعانی: ۹۹/۲۸، سورۃ جمعہ

(۳) زاد المعاد: ۲۵۸/۱، فصل فی مبدأ الجمعة

(۴) یثرب ابو حامد کا قول ہے، ویسے عام شارحین کا رجحان یہ ہے کہ جمعہ کی فرضیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے، فتح الباری: ۳۵۳/۲

(۵) نسائی: ۲۰۲/۱، باب التشدید فی التخلیف عن الجمعة

(۶) فتح الباری: ۵۳۶/۲

(۷) نسائی: ۲۰۲/۱، باب ذکر فضل یوم الجمعة

(۸) نسائی: ۲۰۲/۱، باب ذکر فضل یوم الجمعة

(۹) نسائی: ۲۰۲/۱، باب ذکر فضل یوم الجمعة

”یوم عرفہ“ افضل ہے، اور امام احمد اور ابن عربی کے نزدیک جمعہ کا دن۔ (۱)

وقت

جمعہ کی نماز چونکہ نماز ظہر کے قائم مقام ہے؛ اس لئے جو وقت نماز ظہر کا ہے وہی نماز جمعہ کا بھی ہے، چنانچہ اگر اس سے پہلے نماز پڑھ لی جائے، یا نماز مکمل نہیں ہوئی تھی کہ ظہر کا وقت ختم ہو گیا تو نماز جمعہ ادا نہ ہو سکے گی اور یہ نماز نفل ہو جائیگی، از سر نو ظہر کی نماز بہ نیت قضاء ادا کرنی ہوگی۔ (۲)

احناف کے علاوہ شوافع اور مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، حنابلہ کے نزدیک زوال، یعنی ظہر کا وقت شروع ہونے سے پہلے اگر نماز جمعہ ادا کر لی جائے تو اعادہ ضروری نہیں، (۳) البتہ شوافع کے نزدیک نماز جمعہ ختم ہونے سے پہلے وقت نکل گیا تو نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں بلکہ دو رکعت اور ملا کر ظہر پوری کر لے۔ (۴)

دوسری شرطیں

جمعہ کی ایک شرط خطبہ بھی ہے، چنانچہ اگر بغیر خطبہ کے نماز جمعہ ادا کر لی گئی، یا خطبہ وقت جمعہ کے آغاز سے پہلے دیا گیا تو نماز جمعہ درست نہ ہوگی۔ (۵)

(خطبہ کے تفصیلی احکام خود لفظ ”خطبہ“ کے تحت دیکھے جائیں)

جمعہ واجب ہونے کے لئے بعض شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق خود نماز ادا کرنے والے سے ہے، یعنی جمعہ انہی لوگوں پر واجب ہوگا جو آزاد ہوں، مرد ہوں کہ عورت پر جمعہ واجب نہیں، مقیم ہوں کہ مسافر پر جمعہ واجب نہیں، صحت مند ہوں اور چلنے پر قادر ہوں کہ بیمار اور مفلوج و ابلج پر جمعہ نہیں، گوا سے کوئی اٹھا کر لے جانے والا موجود ہو، مینا ہو کہ تاجینا، گور بہر موجود ہو، پھر بھی اس پر جمعہ نہیں، بہت بوڑھے شخص کے لئے بھی وہی حکم ہے جو مریض کا ہے، تاہم اگر یہ لوگ جمعہ کی نماز ادا کر لیں تو فریضہ وقت ادا ہو جائیگا، اب ظہر پڑھنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ (۶)

عام طور پر یہ احکام متفق علیہ ہیں، البتہ امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک اگر تاجینا شخص کو کوئی رہبر میسر آجائے تو جمعہ اس پر واجب ہو جائے گا۔ (۷)

اذن عام

حنفیہ کے یہاں ”جمعہ“ کے صحیح ہونے کے لئے ایک شرط ”اذن عام“ کا پایا جاتا ہے، اذن عام سے مراد یہ ہے کہ مسجد کے دروازے تمام لوگوں کے لئے کھلے ہوئے ہوں، لہذا اگر عام لوگوں کو مسجد آنے کی اجازت نہ ہو، یا کچھ لوگ آئیں اور دروازہ بند کر کے اندر جمعہ کی نماز ادا کر لیں، تو جمعہ کا ادا کرنا صحیح نہ ہوگا، اسی طرح کوئی شخص اپنے مکان میں جمعہ کی نماز کا اہتمام

(۱) معارف السنن : ۳۰۳/۳

(۲) طحطاوی علی مرقی الفلاح : ۳۳، عالمگیری : ۱۳۶/۱ (و منها وقت الظہر)

(۳) الفقہ علی المذاهب الأربعة : ۳۷۶/۱

(۴) رحمة الأمة : ۷۳، ترمذی : ۱۱۲/۱، باب ماجاء فی وقت الجمعة

(۵) عالمگیری : ۱۳۶/۱

(۶) عالمگیری : ۱۳۶/۱، الباب السادس فی صلوة الجمعة

(۷) رحمة الأمة : ۷۱، بشری الکرم فی فقہ الشافعی : ۳۲۲

نماز کے لئے شرط نہیں، یعنی امام نے تین مقتدیوں کے ساتھ نماز شروع کی اور ایک رکعت نماز ادا کی، اس کے بعد سارے ہی مقتدی یا ان میں سے بعض چلے گئے اور شریک نماز نہ رہے، تو امام دو رکعت نماز جمعہ پوری کر لے گا، ضروری نہیں کہ نماز مکمل ہونے تک تین مقتدی اس کے ساتھ شریک رہیں۔

امام المسلمین کی شرط

احناف کے نزدیک جمعہ کے انعقاد کے لئے ایک اہم شرط امام المسلمین یا اس کے نائب، یا اس کی طرف سے جمعہ قائم کرنے کے لئے مامور شخص کا جمعہ پڑھانا ہے، گو کاسائی وغیرہ نے اس سلسلہ میں بعض روایات سے بھی استدلال کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن اصل مسبب ایک تو امامت کبریٰ کی تعظیم کی برقراری اور دوسرے مسلمانوں کو امامت جمعہ کے مسئلہ پر نزاع و اختلاف سے بچانا ہے، جن ممالک میں اہل کفر کا غلبہ ہو وہاں فقہاء نے رہبری کی ہے کہ وہ بطور خود جمعہ وعیدین قائم کر سکتے ہیں: "غلب علی المسلمین ولایة الکفار یجوز للمسلمین إقامة الجمعة والاعیاد" حنفیہ کے ہاں بھی اس کی نظیر ملتی ہے کہ بعض خصوصی حالات میں فقہاء نے امام یا اس کے نائب کی شرط کو ضروری نہیں سمجھا ہے، والی شہر فوٹ ہو جائے اور امام سے اجازت کا حصول دشوار ہو، اس درمیان جمعہ آجائے تو لوگ بطور خود نماز جمعہ ادا کر لیں گے، (۷) بلکہ عالمگیری میں ظہیر یہ سے نقل کیا گیا ہے کہ امام کی طرف سے

کرے اور عام لوگوں کو نماز میں آنے نہ دے تو نماز جمعہ کی ادائیگی صحیح نہ ہوگی، (۱) البتہ اگر قلعہ کے اندر مسجد ہو اور مسجد میں نماز پڑھنے کی عام اجازت ہو لیکن کسی وجہ سے قلعہ کا دروازہ مقفل ہو تو باوجود اس کے کہ قلعہ کا دروازہ بند ہے، جمعہ کی ادائیگی درست ہوگی۔ (۲) — راقم سطور کا خیال ہے کہ کارخانوں، فوجی کیمپوں وغیرہ کی مساجد جہاں نماز میں کوئی رکاوٹ نہ ہو، لیکن ان کے دروازہ کو بند رکھنا ناگزیر ہے، بھی اسی حکم میں ہوں گے، واللہ اعلم۔

احناف کے علاوہ دوسرے فقہاء شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اذن عام شرط نہیں ہے، جیسا کہ ان کی کتابوں کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے۔

جماعت

جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے جماعت بھی شرط ہے، البتہ کتنے لوگوں کی جماعت ہو، اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام کے علاوہ کم سے کم تین مقتدیوں کا ہونا ضروری ہے، یہی رائے امام محمدؒ کی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام کے سوا دو مقتدی ہوں تو بھی کافی ہے، (۳) امام شافعیؒ کے یہاں امام کے علاوہ چالیس افراد کا جمع ہونا ضروری ہے (۴) اور یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے (۵) مالکیہ کے یہاں امام کے سوا بارہ مقتدیوں کی موجودگی ضروری ہے۔ (۶) پھر احناف کے نزدیک یہ تعداد آغاز نماز کے لئے شرط ہے، بقاء

(۲) مراۃ الفلاح مع الطحطاوی : ۳۳۱

(۳) بشری الکرم : ۶۲

(۶) الفقہ علی المذاهب الأربعة : ۳۸۱/۱

(۱) عالمگیری : ۱۳۸/۱ ومنها الإذن العام

(۳) مراۃ الفلاح مع الطحطاوی : ۳۳۱

(۵) الفقہ علی المذاهب الأربعة : ۳۸۳/۱

(۷) ہندیہ : ۱۳۶/۱

نائب کا تقرر تو کیا، اگر ناواقف اور جہل سے منع کر دیا جائے اور لوگ ایک شخص پر متفق ہو کر نماز جمعہ ادا کر لیں تو اس کی بھی منجائش ہے۔ (۱)

موجودہ زمانہ میں کہ خلافت اسلامی کی نعمت عظمیٰ سے امت اسلامیہ عرصہ سے محروم ہے اور یہ محرومی اس قدر طویل ہو چکی ہے کہ اب احساس زیاں بھی جاتا رہا، مسلم مملکتوں نے مذہب اور مساجد کو اپنے دائرہ انتظام سے باہر کیا ہوا ہے، پھر ایک بڑی تعداد ان ملکوں کی ہے جہاں مسلمان اقلیت بن کر رہے ہیں، وہاں زمام اقتدار ان کے ہاتھ میں نہیں ہے، اور اگر انہوں نے امارت شرعی کا کوئی ملی نظام بھی قائم کیا ہے، تو اس کی گرفت اتنی مضبوط و طاقتور نہیں کہ مسلمان جمعہ وعیدین میں بھی ان کی امارت کا خود کو پابند کریں، ان حالات میں جمعہ کے لئے سلطان وغیرہ کی شرط کا عائد کرنا عملاً جمعہ سے مسلمانوں کو محروم کر دینے کے مرادف ہوگا، اس لئے موجودہ حالات میں مساجد کی کمیٹیاں، متولیان اور جہاں یہ نہ ہوں وہاں علماء و صلحاء ہی سلطان کے قائم مقام ہیں اور مقررہ امام مسجد، یا معمولاً امامت کرنے والا شخص، یا وہ شخص جس کو مقتدی آگے بڑھادیں، جمعہ قائم کرنے کے لئے کافی ہیں، کیونکہ اصل مقصود امامت کے لئے نزاع سے بچنا ہے، کاسانی کے الفاظ میں: "لأن الحاجة

إلى الإمام للدفع للنزاع في المتقدم (۲) یہی وجہ ہے کہ ایسا شخص جو صحیح طریقہ پر والی نہ ہو، خلیفہ وقت نے اس کو اس پر مامور نہ کیا ہو، بلکہ جبراً "والی مملکت" بن بیٹھا ہو وہ نماز جمعہ قائم کرے یہ بھی کافی ہے (۳) اور مذکورہ صورتوں میں بھی تجربہ اور مشاہدہ ہے کہ نزاع کی نوبت نہیں آتی، یا ایسی نزاع پیدا نہیں ہوتی جس کو ختم کرنا آسان نہ ہو۔ (۴)

دیہات میں نماز جمعہ کا مسئلہ

جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے ایک اہم شرط احناف کے نزدیک "شہر ہونا" ہے، یعنی جمعہ ایسی جگہ درست ہوگا، جو دیہات نہ ہو شہر ہو، یہاں یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ جمعہ کا حکم ہر جگہ اور ہر مقام کے لوگوں کے لئے عام ہو، ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں، امام مالکؒ نے فرمایا کہ کم سے کم ایسا گاؤں ہو جہاں مسجد یا بازار موجود ہو، خانہ بدوش جو کسی جگہ مقیم ہوں، ان کی تعداد کم ہو یا زیادہ، ان کے لئے جمعہ نہیں، شوافع اور حنابلہ کا خیال ہے کہ ایسی آبادی ہو جس میں کم از کم چالیس عاقل و بالغ مرد آباد ہوں اور مستقل طور پر اس آبادی میں سکونت اختیار کر چکے ہوں، حنفیہ کی رائے ہے کہ جمعہ کا انعقاد شہر میں درست ہوگا۔ (۵) البتہ مضافات شہر (فتاء) بھی شہر ہی کے حکم میں ہے اور اس میں بھی جمعہ ادا کرنا جائز ہے۔ (۶)

(۱) امام إذا نھا ہم متعتنا أو أضراؤا بهم فلهم أن یجتمعوا علی رجل یصلی بهم الجمعة . ہندیہ : ۱۴۶/۱

(۲) بدائع الصنائع : ۲۶۶/۱

(۳) عالمگیری : ۱۳۵/۱

(۴) یہاں تک کہ جمعہ کے بعد درخت اور شاہی کی مراجعت کی معلوم ہو کہ ان حضرات نے مسئلہ کو بالکل سے غبار کر دیا ہے، صاحب در مختار نے لکھا ہے کہ جہاں مسلمانوں کے امیر و والی موجود نہ ہوں وہاں عام لوگوں کا بھی کسی کو نصیب مقرر کر دینا جائز ہوگا، اس طرح ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں عوام کے مقررہ امام و خطیب جمعہ وعیدین کے قائم کرنے کے لئے کافی ہیں در مختار و رد المحتار : ۵۴۰/۱

(۵) عمدة القاری : ۱۸۷/۶، بعض مالکی اہل علم کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے یہاں بھی "معمر" کا ہونا شرط ہے، الثمر الدانی : ۳۳۳

(۶) فتاویٰ شہر سے مراد شہر کے متصل چراگاہ وغیرہ ہے جو شہر کی ضروریات کے لئے ہے، عالمگیری : ۱۳۵/۱

دیہات و قریہ جات میں جمعہ کا قیام نہیں ہو سکتا؟

رہ گیا ”قریہ جوائی“ میں نماز جمعہ کا رد کیا جانا، تو اس پر کافی رد و قدح کی گنجائش ہے، کیونکہ ابن ثین نے اپنے استاذ سے نقل کیا ہے کہ جوائی شہر ہے، ابو عبید بھی اسے ”بحرین“ کا ایک شہر ہی کہتے ہیں، زخشری اور جوہری نے جوائی کو قلعہ قرار دیا ہے، اور عام طور پر آباد قلعے شہروں ہی میں ہوا کرتے تھے، تجارتی اعتبار سے جوائی اس درجہ مصروف تھا کہ مشہور شاعر، امراء القیس نے اس کی اس حیثیت کا اپنے ایک شعر میں ذکر کیا ہے، جو بظاہر اس کے شہر ہونے کو ظاہر کرتا ہے، (۵) ”قریہ“ بیشک دیہات کے معنی میں ہے، لیکن عربوں کے عرف میں شہر کو ”قریہ“ سے تعبیر کر دینا عام تھا، بلکہ خود قرآن مجید نے مکہ و طائف جیسے عرب کے مرکزی شہروں کو ”قریہ“ ہی سے تعبیر کیا ہے: **لَوَ اُنْزِلَ هَذَا الْقُرْآنُ** علی رجل من القریٰتین عظیم (الفرغ: ۳۱)

اس لئے جوائی کے شہر ہونے کے باوجود راوی کا اس کو ”قریہ“ کہہ دینا چنداں عجیب نہیں۔

مصر سے مراد

لیکن خود احناف کے نزدیک اس بارے میں خاصا اختلاف ہے کہ شہر (مصر) کا اطلاق کس طرح کی آبادی پر ہوگا؟ اس سلسلہ میں متداول اقوال ذکر کئے جاتے ہیں:

۱- قاضی ابویوسفؒ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں ہر پیشہ و خدمت کا آدمی موجود ہو، عام انسانی ضروریات کی چیزیں

جن حضرات نے شہر کی شرط کو ضروری نہیں سمجھا ہے ان کی سب سے قوی اور مشہور دلیل ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ مسجد نبویؐ کے جمعہ کے بعد اسلام میں اولین ”جمعہ“ ”قریہ“ جوائی میں پڑھا گیا، (۱) جو لوگ شہر کی شرط کو ضروری سمجھتے ہیں، ان کی مشہور دلیل حضرت علیؓ کا قول ہے کہ عید و جمعہ ”مصر جامع“ ہی میں ہوگا، ہر چند کہ اکثر محققین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف اس کی نسبت پر کسی قوی سند کے پائے جانے سے انکار کیا ہے، امام نوویؒ وغیرہ نے حضرت علیؓ کے قول کی حیثیت سے بھی اس کی سند کو صحیح تسلیم نہیں کیا ہے، لیکن صحیح یہی ہے کہ یہ حضرت علیؓ کا قول ہے اور بعض ایسی سندوں سے بھی منقول ہے جن کو خود حافظ ابن حجرؒ نے صحیح تسلیم کیا ہے۔ (۲)

علاوہ اس کے خود احادیث میں مختلف قرآن موجود ہیں جو حضرت علیؓ کے اس قول کا منشاء نبویؐ کے مطابق ہونا ثابت کرتے ہیں، غور کیجئے کہ حجۃ الوداع کے موقع سے حضور اکرمؐ مدینہ کے مسافر اور مکہ کے غیر مسافر حجاج کے ساتھ عرفات میں عین روز جمعہ کو وقف فرما ہیں اور جمعہ کی بجائے نماز ظہر ادا کرتے ہیں، (۳) مسجد نبویؐ میں جمعہ سن اھ میں ہوتا ہے، اس کے بعد پہلا جمعہ جیسا کہ مذکور ہوا، ”جوائی“ میں بنو عبد القیس ادا کرتے ہیں، پھر عبد القیس کا قبول اسلام اہل سیر کے بیان کے مطابق ۸ھ یا ۹ھ کا ہے، (۴) اتنی طویل مدت کے دوران کہیں اور جمعہ کا نہ قائم کیا جانا کیا بظاہر اس بات کو تقویت نہیں دینا چاہتا کہ

(۱) فتح الباری ۲/۲۹۵، باب الجمعة فی القرى والمدن، أبو داؤد ۱۵۳/۱، باب الجمعة فی القرى

(۲) الدرر النوری فی تخریج احادیث الہدایہ: ۲۱۳/۱ (۳) مسلم: ۳۹۷/۱، عن جابر بن اللہ، باب حجة النبی

(۴) تفصیل کے لئے دیکھئے: إعلاء السنن ۱۹/۸، باب عدم جواز الجمعة فی القرى

(۵) عمدة القاری: ۱۸۷/۶

کہ کتاب وسنت میں اس کی تحدید و تعین نہیں کی گئی ہے، اس لئے اس کا مدار ”عرف“ پر ہے، قوموں کے عرف میں جس زمانہ میں جو جگہ شہر کہلائے اور حکومت کی طرف سے جس کو شہر کی حیثیت دی جائے وہی ”شہر“ ہے، تاہم ہندوستان وغیرہ کے موجودہ حالات میں، کہ بعض علاقوں میں جمعہ ہی سے مسلمانوں کی شناخت رہ گئی ہے اور اسی کے ذریعہ نماز اور اسلام سے لوگ اپنی وابستگی کا احساس کرتے ہیں، ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ آراء و خیالات کے ان اختلافات سے فائدہ اٹھا کر شہر کے مفہوم میں جس قدر توسع ممکن ہو پیدا کی جائے کہ جمعہ محض ایک عبادت ہی نہیں، تذکیر و دعوت بھی ہے، مسلمانوں کی اجتماعیت کا اظہار بھی ہے اور اسلام کا ایک شعار بھی، فقہاء نے مذکورہ اقوال میں سے چھٹے قول کو ترجیح دی ہے، علامہ کاسانی اس کے بارے میں ابو عبد اللہ بخاری سے، ”أحسن ما قبل فيه“ کے الفاظ نقل کئے ہیں (۶) اور علامہ ہسکٹی نے کہا ہے کہ اس پر اکثر فقہاء کا فتویٰ ہے وعلیہ فتویٰ اکثر الفقہاء (۷) هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔

جمعہ کی اذان ثانی

آپ ﷺ کے زمانہ میں جمعہ کی ایک ہی اذان ہوا کرتی تھی، جو خطیب کے منبر کے سامنے ہی دی جاتی تھی، یہی معمول خلافت صدیقی میں بھی قائم رہا، بعض حضرات کی روایت ہے کہ

موجود ہوں اور قاضی بھی موجود ہو، جو اسلامی سزا بھی جاری کرتا ہو۔

۲- جس کی معمولی آبادی دس ہزار ہو۔

۳- جہاں دس ہزار ایسے لوگ ہوں جو جنگ کے کام آئیں (مقاتل)۔

۴- جہاں امیر و قاضی موجود ہوں۔

۵- اس آبادی کے لوگ وہاں کی بڑی مسجد میں اکٹھے ہو جائیں تو مسجد اس کے لئے ناکافی ہو۔

۶- ایسا مرکز ہو کہ ایک پیشہ ور کسی اور پیشہ میں لگے بغیر ایک سال تک صرف اپنے پیشہ سے زندگی بسر کر سکے۔

۷- امام محمدؒ سے مروی ہے کہ امیر جس کو شہر قرار دیدے وہ شہر ہے۔ (۱)

۸- امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ جہاں مفتی و امیر اور قاضی موجود ہوں، احکام و حدود قائم ہوں یا کم از کم قائم کئے جاسکتے ہیں اور اس کے مکانات منی کے برابر ہوں۔ (۲)

۹- حضور اکرم ﷺ کے زمانہ میں مکہ و مدینہ کی جو کیفیت تھی، جو جگہ اس کے مطابق ہو وہ شہر ہے۔ (۳)

۱۰- جہاں کی آبادی چار ہزار ہو۔ (۴)

۱۱- جہاں کی آبادی ایک ہزار ہو۔ (۵)

حقیقت یہ ہے کہ مصر (شہر) ان اصطلاحات میں سے ہے

(۱) حوالہ سابق

(۲) طحطاوی علی مراقی الفلاح: ۳۳۲

(۳) حاشیہ: کوکب، بہ حوالہ جامع الرموز: ۱۹۹/۱

(۴) بدائع الصنائع: ۵۸۴/۱، ط بیروت، بہ تحقیق محمد عدنان بن یاسین درویش

(۵) درمختار مع الرد: ۵/۳، ط بیروت بہ تحقیق شیخ عادل وغیرہ

(۶) طحطاوی و مراقی الفلاح: ۳۳۲ ہندہ: ۱۳۵/۱

(۷) الکوکب الذری: ۱۹۹/۱

جمعہ کے دن غسل

جمعہ کے لئے غسل کرنا سنت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کی خاص تاکید فرمائی ہے، (۵) بلکہ بعض روایات میں تو اس کو ”واجب“ فرمایا گیا ہے، (۶) لیکن یہ حکم یا تو آغاز اسلام میں تھا، بعد کو تخفیف کر کے اس کو صرف ”سنت“ کی حیثیت سے باقی رکھا گیا، (۷) یا غایت تاکید و اہتمام مقصود ہے، اس لئے کہ ایسی حدیثیں بھی موجود ہیں، جن سے صرف وضوء کا کافی ہونا اور غسل کا ضروری نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس نے جمعہ کے دن وضوء کیا تو یہ اس کے لئے کافی ہے (فیہا ونعمت) ہاں غسل کر لے تو زیادہ بہتر ہے، (۸) یہی رائے امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کی ہے، اور امام مالک کی طرف غسل جمعہ کے واجب ہونے کی نسبت بھی کی گئی ہے، مگر صحیح یہی ہے کہ ان کی طرف یہ نسبت صحیح نہیں ہے، (۹) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دن عورت کو غسل کرانے کی بھی آپ ﷺ نے ہدایت فرمائی، (۱۰) یعنی بیوی سے وطنی کی طرف آپ ﷺ نے اشارہ فرمایا، اس کا مقصد یا تو جمعہ میں غضب بصر اور خصوصی طور پر عفت قلب و نگاہ ہے، یا بیوی کے حق

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں اس سے پہلے ایک اور اذان کی ابتداء کی، مگر ابن حجر نے قوی قرآن سے ثابت کیا ہے کہ یہ نسبت صحیح نہیں ہے، (۱) البتہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے کثرت آبادی کو دیکھتے ہوئے جمعہ کی قبل از وقت تیاری کے لئے ایک اذان کا اضافہ فرمایا، جو مسجد نبوی ﷺ سے باہر ”زوراء“ پر دی جاتی تھی، (۲) ”زوراء“ کے بارے میں یہ بات تو مسلم ہے کہ یہ جگہ بیرون مسجد تھی، البتہ اس جگہ کی تعیین میں شارحین کے درمیان اختلاف ہے، لیکن ابن ماجہ کی روایت میں خود راوی نے اس کو بے غبار کر دیا ہے، کہ وہ بازار مدینہ کا ایک مکان تھا، جس کی چھت پر کھڑے ہو کر مؤذن اذان دیا کرتے تھے، (۳) اب چونکہ یہ عمل آپ کے ایک خلیفہ راشد کا تھا اور آپ ہی نے خلفائے راشدین کی نسبت کو بھی تھانے کا حکم فرمایا ہے، اس لئے اسے بدعت نہیں کہا جاسکتا، یہی وجہ ہے کہ سلف و خلف نے اسے قبول کیا ہے، یعنی کا بیان ہے:

أمر الأذان على ذلك..... كما أن
اليوم العمل عليه في جميع الأمصار
أباحه الخلف والسلف . (۴)

(۱) فتح الباری : ۲۹۵/۲

(۲) ابن ماجہ : ۷۹، باب ماجاء فی الأذان يوم الجمعة

(۳) عمدة القاری : ۲۱۲/۲

(۴) بخاری عن ابن عمر : إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل : ۱۲۶/۱، باب فضل الغسل يوم الجمعة الخ

(۵) غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم، بخاری عن أبي سعيد خدری : ۱۴۱/۱، باب مذکور

(۶) حضرت ابن عباس کی روایت سے اس کو تقریریت ہو جاتی ہے، مجمع الزوائد : ۱۷۲/۱، باب حقوق الجمعة من الغسل والطيب الخ

(۷) ترمذی عن سمرة بن جندب : ۱۱۱/۱، باب فی الوضوء يوم الجمعة، اسی مضمون کی ایک روایت حضرت ابو ہریرہ سے بھی ترمذی نے نقل کی ہے، عبد فاروق

میں غسل کے بغیر حضرت عثمان کا شریک جمعہ ہونا اور حضرت عمر کا اظہار نفی کرنا لیکن غسل کا حکم نیز بھی ثابت ہے، بخاری : ۱۲۶/۱، باب فضل الغسل يوم الجمعة

(۸) ترمذی حدیث نمبر : ۳۹۶، باب فی فضل الغسل يوم الجمعة

(۹) دیکھئے : فتح الباری : ۳۵۹/۲

ازدواجی کی طرف توجہ دلانا مقصود ہوگی کہ کم از کم ہفتہ میں ایک بار شوہر بیوی کا اپنے اوپر ”حق جماع“ محسوس کرے۔

مشائخ احناف کے ہاں اس میں اختلاف ہے کہ یہ غسل ”جمعہ کے دن“ کے لئے ہے یا جمعہ کی نماز کے لئے ہے؟ قاضی ابویوسفؒ کے نزدیک نماز جمعہ کے لئے، پس اگر کسی نے غسل کیا، پھر وضوء ٹوٹ گیا اور دوبارہ وضوء کر کے نماز ادا کی تو قاضی صاحب کے ہاں غسل جمعہ کا ثواب حاصل نہ ہوگا، کہ اسی غسل سے نماز جمعہ ادا نہ ہو سکی، اسی طرح نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد غسل کیا تو بھی یہ ثواب نہ پائے گا کہ اس غسل سے نماز جمعہ ادا نہ ہو سکی، لیکن حسن بن زیادؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں غسل جمعہ کی فضیلت کا حقدار ہوگا کہ غسل بہر حال جمعہ کے دن ہی ہوا ہے، (۱) روایات کے ظاہر الفاظ پر نظر رکھی جائے تو دونوں کے لئے ثبوت موجود ہے، لیکن غسل جمعہ کی حکمت و مصلحت اور مقصود پر نگاہ ہو تو قاضی ابویوسفؒ کی رائے قوی نظر آتی ہے۔

غسل کے علاوہ آپ ﷺ نے خوشبو کے اہتمام کی بھی تاکید فرمائی ہے، (۲) تیل کے استعمال کی کو بھی فرمایا، (۳) اور یہ بھی فرمایا کہ جو کپڑے میسر ہوں، ان میں سے عمدہ کپڑے کا آج کے دن انتخاب کرے۔ (۴)

جمعہ کے دن سفر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو احکام دیئے ہیں،

ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جمعہ کے دن سفر نہ کیا جائے، دارقطنی میں ابن عمرؓ سے نقل کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو اپنے دار اقامت سے جمعہ کے دن سفر کرتا ہے، فرشتے اس پر بددعا کرتے ہیں، (۵) اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں کہ نماز جمعہ کی ادائیگی کے بعد سفر کا آغاز کرے، اس لئے کہ سفر کی ممانعت نماز جمعہ ہی کے اہتمام کے لئے ہے، اس میں کوئی بھی اختلاف نہیں کہ زوال آفتاب کے بعد، یعنی ”جمعہ“ کا وقت شروع ہونے کے بعد پھر سفر شروع کرنا، جب کہ راستہ میں پڑھنا ممکن نہ ہو اور کوئی شدید عذر بھی نہ ہو، مثلاً ایسا نہ ہو کہ سفر شروع نہ کرے تو رفقاء سفر کا ساتھ چھوٹ جائے، مکروہ ہے۔ (۶)

زوال آفتاب سے پہلے آغاز سفر کے سلسلے میں البتہ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام احمدؒ سے تین رائیں نقل کی گئی ہیں، مطلقاً جائز ہونے کی، ناجائز ہونے کی اور صرف سفر جہاد کے جواز کی، امام شافعیؒ سے بھی دوہری رائے منقول ہے، قول قدیم یہ ہے کہ سفر کرنا جائز ہے، اور قول جدید کے مطابق زوال سے پہلے سفر کرنے کا وہی حکم ہے، جو زوال کے بعد کا، امام مالکؒ کے یہاں مطلقاً جائز ہے، البتہ بہتر ہے کہ نماز پڑھ کر سفر کرے اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں بلا کراہت سفر کی گنجائش ہے، (۷) یہ بات پیش نظر رکھی جانی مناسب ہے کہ علاوہ اس کے کہ اوپر ذکر کی گئی روایت ضعیف ہے، مختلف صحابہؓ کے آثار بھی ہیں، جو جمعہ

(۲) بخاری شریف : ۱۲۱/۱، باب الطیب للجمعة

(۳) حوالہ مذکور، باب ما یلبس احسن ما یجد

(۶) رحمة الأمة : ۷۱، زاد المعاد ۱۲۹/۱

(۱) بدائع الصنائع : ۲۷۰/۱

(۳) حوالہ مذکور، باب الدھن للجمعة

(۵) مصنف عبدالرزاق : ۲۵۰/۳

(۷) دیکھئے : زاد المعاد : ۱۲۹/۱، اور معارف السنن : ۳۲۳/۳

وقت متعین ہے یا غیر متعین؟ جو لوگ اس کے وقت کو غیر متعین کہتے ہیں، پھر ان میں اختلاف ہے کہ یہ ساعت مختلف ایام جمعہ میں الگ الگ اوقات میں واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ جو لوگ اس ساعت مستجابہ کو باقی قرار دیتے ہیں اور اس کا ایک وقت متعین مانتے ہیں، خود ان میں اختلاف ہے اور گیارہ اقوال اس بارے میں نقل کئے گئے ہیں۔

۱- طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک اور نماز عصر کے بعد سے غروب آفتاب تک، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

۲- زوال کا وقت، یہ رائے حسن بصری اور ابو العالیہ کی ہے۔

۳- جب مؤذن نماز جمعہ کی اذان دے، یہ حضرت عائشہ سے مروی ہے۔

۴- جب امام منبر پر خطبہ کے لئے بیٹھے، تا آنکہ خطبہ سے فارغ ہو جائے، یہ بھی حضرت حسن بصری سے مروی ہے، اور مسلم کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے، جس میں امام کے منبر پر بیٹھنے سے لے کر نماز سے فراغت تک کے وقت کو ساعت "مستجابہ" قرار دیا گیا ہے۔ (۱)

۵- یہ نماز جمعہ کا وقت ہے، یہ رائے ابو بردہ رضی اللہ عنہ کی ہے۔

۶- زوال آفتاب سے آغاز نماز تک، ابوالسوار العدوی اس کے قائل ہیں۔

کے دن سفر کے جواز کو بتاتے ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جمعہ سفر سے مانع نہیں، (۱) ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے عین یوم جمعہ کو اپنے بعض اسفار کئے اور جمعہ کا انتظار نہیں کیا، (۲) ابن شہاب زہری جیسے بلند پایہ محدث بھی ناقل ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے دن نماز سے پہلے ہی سفر پر تشریف لے گئے، (۳) اس لئے فقہاء احناف کی رائے زیادہ صحیح نظر آتی ہے کہ ان آثار کی بناء پر جمعہ کا وقت شروع ہونے سے پہلے سفر بلا کراہت جائز ہو، اور مذکورہ حدیث کی بناء پر جمعہ کا وقت شروع ہونے کے بعد سفر مکروہ سمجھا جائے۔

مقبولیت کی گھڑی

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جمعہ کے دن ایک ایسی ساعت ہے کہ کوئی مسلمان بندہ اس وقت مصروف عبادت ہو اور اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا طلب گار ہو، تو اللہ تعالیٰ ضرور اس کی دعا قبول کرے گا۔ (۴)

تاہم یہ کون سی ساعت ہے، اس کی تعیین میں خاصا اختلاف ہے، مولانا محمد یوسف بنوری نے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں ۳۵ اقوال ہیں، جو سیوطی نے "تنویر الحوالک" میں نقل کئے ہیں، (۵) علامہ ابن جوزی نے اس اختلاف کو سینے کی کوشش کی ہے، ان کا بیان ہے کہ اول تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ ساعت مستجابہ باقی ہیں، یا اٹھالی گئیں؟ پھر اگر باقی ہے تو اس کا ایک

(۱) زاد المعاد : ۱۲۹/۱، تاہم روایت ضعیف ہے، اس کی سند میں ابن لبیہ آئے ہیں جو اہل فن کے نزدیک منکرم فیہ ہیں۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ : ۱۰۵/۲، من رخص فی السفر یوم الجمعة (۳) مصنف عبد الرزاق : ۱۵۱/۳

(۴) بخاری : ۱۲۸/۱، باب الساعة التي فی یوم الجمعة، مسلم : ۲۸۱/۱، فصل فی ذکر الساعة إلى آخره

(۵) معارف السنن : ۳۰۶/۳، مسلم شریف : ۲۸۱

ضرورتاً ایک سے زیادہ مسجدوں میں نماز جمعہ ادا کی جاسکتی ہے، ورنہ صرف ایک ہی مسجد میں جمعہ ادا کی جائے، اگر کسی مناسب ضرورت کے بغیر ایک سے زیادہ مقامات پر جمعہ کی نماز پڑھی جائے تو امام شافعیؒ کے یہاں جس مسجد میں پہلے نماز ادا کی گئی ان کی نماز ادا ہو جائے گی، جہاں بعد میں نماز پڑھی گئی وہاں جمعہ درست نہ ہوگا، اور اگر ہر جگہ ایک ہی وقت میں نماز شروع ہوئی تو سبھوں کی نماز باطل ہو جائے گی، قریب قریب یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے، مالکیہ کا خیال ہے کہ جس مسجد میں پہلے جمعہ پڑھانے کا سلسلہ شروع ہوا تھا اس مسجد کے متصلوں کی نماز درست ہو جائے گی، دوسروں کی نہیں، (۲) حنفیہ کی رائے اس سلسلہ میں مضطرب ہے، مشہور رائے جس پر فتویٰ ہے یہ ہے کہ ایک سے زیادہ مواقع پر بھی نماز ادا کی جاسکتی ہے، کیونکہ کتاب وسنت میں ایسی کوئی تحدید نہیں، یہی رائے امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کی ہے، (۳) چنانچہ عام طور پر ایک سے زیادہ جمعہ کے جائز ہونے میں کوئی تحدید نہیں کی گئی ہے، کاسانی نے نقل کیا ہے کہ ایک سے زائد جگہ جمعہ کے قائم ہونے کا مطلب زیادہ سے زیادہ دو جگہ جمعہ کا ہونا ہے، دو سے زیادہ مقام پر جمعہ کا قائم کرنا درست نہیں، (۴) جب کہ امام طحاویؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ صحیح مذہب یہی ہے کہ شہر میں ایک سے زیادہ جگہوں پر جمعہ قائم نہ کیا جائے، سوائے اس کے کہ ضرورت دامن گیر ہو۔ (۵)

۷۔ طلوع آفتاب کے بعد ایک بالشت سے دو بالشت اوپر چڑھنے کا درمیانی وقفہ، یہ رائے حضرت ابو زریرہؓ کی ہے۔
۸۔ عصر تا غروب آفتاب، حضرت ابو ہریرہؓ عطاء اور عبد اللہ بن سلامؓ سے مروی ہے۔
۹۔ عصر کے بعد دن کا آخری حصہ، یہ رائے امام احمدؒ اور جمہور صحابہ و تابعین کی ہے۔
۱۰۔ امام کے نکلنے سے نماز سے فراغت تک، امام نوویؒ اسی کے قائل ہیں۔

۱۱۔ دن کی تیسری ساعت، حضرت کعبؓ سے منقول ہے۔ (۱)
تاہم ان اقوال میں دوا ایسے ہیں کہ جن کی پشت پر بعض احادیث موجود ہیں، اول نماز عصر سے غروب آفتاب تک جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی رائے ہے، اس سلسلے میں حضرت جابرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور ابو سعید خدریؓ کی صریح روایت موجود ہے، دوسرے وہ قول کہ منبر پر بیٹھنے سے نماز سے فراغت تک کا وقت ساعت مستجابہ ہے، جیسا کہ مذکور ہوا، مسلم کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

ایک شہر میں ایک سے زیادہ جمعہ

ایک ہی شہر یا قصبہ میں ایک سے زیادہ مقام پر نماز جمعہ ادا کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، اصولی طور پر امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ

(۱) زاد المعاد : ۱۲۹/۱

(۲) الفقہ علی المذاهب : ۳۸۵/۱-۳۸۶، تعدد المساجد التي تقام فيها الجمعة

(۳) بدائع : ۱۶۱/۱

(۴) طحطاوی علی مرقی الفلاح : ۳۲۷

(۵) رحمة الأمة : ۷۳

اور صاحبین کے نزدیک چھ، (۲) چونکہ صاحبین کے قول میں زیادہ احتیاط بھی ہے اور تمام حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے، اس لئے بعض فقہاء نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، (۳) پھر قاضی ابو یوسفؒ اور طحاویؒ کے نزدیک پہلے چار اور بعد کو دو رکعتیں پڑھی جائیں (۴) اور حضرت علیؓ اور ابن عمرؓ کے معمول سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے دو رکعتیں ادا کی جائیں، پھر چار، چنانچہ آثار صحابہؓ کی تائید کی وجہ سے حضرت علامہ کشمیریؒ کا رجحان اسی طرف ہے۔ (۵)

جمعہ سے متعلق چند ضروری احکام

جس جگہ جمعہ ہوتا ہو وہاں جماعت کے ساتھ نماز ظہر کی ادائیگی مکروہ ہے، گو جماعت میں شرکت کرنے والے معذور ہی کیوں نہ ہوں، جن پر جمعہ واجب نہ ہوتا ہو، البتہ جہاں جمعہ نہ ہوا کرتا ہو، وہاں باجماعت اذان و اقامت کے ساتھ ظہر ادا کرنے میں مضائقہ نہیں، (۱) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ کے قعدہ اخیرہ میں بھی امام کو پالے، بلکہ سجدہ سہو کے بعد سلام پھیرنے سے پہلے شریک جماعت ہو جائے تب بھی وہ جمعہ کو پالنے والا متصور ہوگا، اور دو رکعت نماز جمعہ ادا کرے گا، (۲) قرآن مجید میں اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کی یہ ممانعت کس وقت سے ہے؟ مشہور مفسر مروج، ضحاکؒ اور مسلم بن یسارؒ کی رائے ہے کہ زوال آفتاب کے ساتھ ہی خرید و فروخت ختم کر دی جائے، امام مجاہدؒ، ابن شہاب زہریؒ اور اکثر

بعض فقہاء نے جہاں ایک سے زیادہ جمعہ ہوتا ہو، وہاں جمعہ کے بعد ازراہ احتیاط چار رکعت پڑھنے کو بھی کہا ہے، مشہور حنفی فقیہ حلبیؒ کی بھی یہی رائے ہے، لیکن مراۃ الفلاح میں لکھا ہے کہ یہ چار رکعت احتیاطاً نہ پڑھی جائیں، اول تو اس لئے کہ قوی دلیل پر عمل کرنے کا نام احتیاط ہے اور تعدد جمعہ کا جائز ہونا دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے، دوسرے اس سے عوام میں غلط فہمی پیدا ہوگی، وہ یا تو جمعہ کو فرض ہی نہ سمجھیں گے، یا سمجھیں گے کہ یہ دونوں نمازیں بیک وقت فرض ہیں، فرماتے ہیں کہ اس لئے اس احتیاطی ظہر کی اجازت صرف خواص ہی کو دی جائے گی اور وہ بھی اس طور پر کہ وہ اس نماز کو اپنے گھر پر ادا کریں، ولا یفتی بالأربع الا للخواص ویكون فعله ایماہا فی منازلہم۔ (۱)

جمعہ سے پہلے اور بعد کی سنتیں

نماز جمعہ سے پہلے اور بعد سنتیں ہیں، البتہ مالکیہ کے یہاں رکعت متعین نہیں ہے، احناف و حنابلہ کے یہاں جمعہ سے پہلے چار رکعتیں ہیں اور شوافع کے نزدیک دو رکعت، گوان کے یہاں بھی اکمل طریقہ چار رکعت ہی کا ہے، ابن ماجہ کی روایت جمعہ سے پہلے چار رکعت کے بارے میں صریح ہے، جو ضعیف ہے، لیکن صحابہؓ کے آثار کثرت سے اس کی تائید میں مروی ہیں، جمعہ کے بعد امام ابو حنیفہؒ و شوافع کے نزدیک چار رکعت ہے

(۱) مراۃ الفلاح مع الطحطاوی: ۳۷-۳۸

(۲) کبیری: ۳۸۹، فصل فی النوافل

(۳) معارف السنن: ۳۱۶/۳

(۴) بدائع: ۲۶۷/۱

(۲) ملخص: معارف السنن: ۳۱۶/۳، باب فی الصلوۃ قبل الجمعة وبعدها

(۳) شرح معانی الآثار: ۱۶۶/۱، باب التطوع، بعد الجمعة کیف ہو؟

(۴) بدائع: ۲۷۰/۱

- اہل علم قرآن پاک کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہوئے اذان کے وقت سے خرید و فروخت کو ممنوع کہتے ہیں، (۱) اور زیادہ صحیح یہی ہے کہ یہ ممانعت اذان ثانی کے وقت سے ہوگی، جو امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد دی جاتی ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں یہی اذان مروج تھی، پس ضرور ہے کہ قرآن کا مصداق بھی یہی اذان ہو، کاسائی کا بیان ہے:
- و کذا یکرہ البیع والشراء یوم الجمعة إذا صعد الإمام المنبر وأذن المؤذن بین یدیه . (۲)
- تاہم اگر اس وقت خرید و فروخت کر لی جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک خرید و فروخت کا معاملہ منعقد ہو جائے گا، کیونکہ یہاں خرید و فروخت کی ممانعت خارجی سبب کی بنیاد پر ہے، (۳) مالکیہ کی رائے اس سلسلے میں مضطرب ہے، تاہم فقہ مالکی کے مشہور عالم ابن قاسمؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ (۴)
- یوم جمعہ کی چند خصوصیات**
- علامہ ابن قیمؒ نے یوم جمعہ کے سلسلے میں وہ خصوصیات جمع کی ہیں، جو بمقابلہ اور دنوں کے اس دن کے بارے میں احادیث سے ثابت ہیں، یہ کل ۲۰ ہیں، جن میں بعض کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، بقیہ کا اختصار کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔
- ۱- آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جمعہ کی نماز فجر میں ”التم تنزیل“ اور ”هل اتی علی الانسان“ کی تلاوت فرماتے۔
- ۲- جمعہ کے دن و رات میں رسول اللہ ﷺ پر صلوٰۃ وسلام
- (۱) احکام القرآن ”موالات اور لیس کا نہ ملوئی“ ۶۳۵
- (۲) بدائع ۱۰۷۱
- (۳) احکام القرآن ”موالات اور لیس کا نہ ملوئی“ ۶۳۵
- (۴) البتہ ہمارے زمانہ میں جمعہ کے بعد صلوٰۃ وسلام کی جو صورت بعض علاقوں میں مروج ہے وہ بدعت ہے۔
- (۶) عام فقہاء کی رائے اس کے خلاف ہے
- خاص طور پر مستحب ہے۔ (۵)
- ۳- جمعہ کا اجتماع ”عرفہ“ کے بعد سب سے زیادہ اہم اور مؤکد ہے۔
- ۴- اس دن بمقابلہ اور دنوں کے مسواک کا زیادہ اہتمام کرنا چاہئے۔
- ۵- نماز جمعہ کے لئے مسجد میں جلد آ جانا بہتر ہے۔
- ۶- امام کے نکلنے تک نماز، ذکر، تلاوت میں مشغول رہنا مستحب ہے۔
- ۷- خطبہ جمعہ کا سننا اور خاموش رہنا واجب ہے۔
- ۸- اس دن سورہ کہف پڑھنا بہتر ہے۔
- امام شافعیؒ اور ابن تیمیہؒ کے نزدیک اس دن زوال آفتاب کے وقت نماز مکروہ نہیں۔ (۱)
- ۹- نماز جمعہ میں سورہ ”جمعہ“ اور سورہ ”متفقین“ یا مسبح اسم ربک الاعلیٰ اور سورہ ”غاشیہ“ پڑھنے کا معمول نبوی ﷺ تھا۔
- ۱۰- یوم جمعہ ہفتہ کی عید ہے اور عید الفطر اور عید الاضحیٰ سے بڑھ کر ہے۔
- ۱۱- مسجد میں خوشبو کی دھونی دینا مستحب ہے، حضرت عمرؓ اس کا حکم فرمایا کرتے تھے۔
- ۱۲- جمعہ کے لئے جانے میں ہر قدم پر ایک سال کے روزے اور نماز کا ثواب ہے۔

۱۳- جمعہ کے دن خصوصیت سے گناہ معاف کئے جاتے ہیں۔

۱۴- جہنم ہر روز دہکائی جاتی ہے سوائے جمعہ کے دن کے۔ (۱)

جن

”جن“ کے اصل معنی پوشیدہ اور چھپے ہوئے کے ہیں، جن سے مراد وہ مخلوق ہے جو انسان کے حیطہ نگاہ سے باہر ہے، کتاب و سنت میں ”جن“ سے متعلق بہت کم احکام ملتے ہیں، فقہاء کے یہاں بھی خال خال ایسے احکام کا ذکر ہے، تاہم ان کی مہم جو طبیعت نے اس موضوع کو بھی بالکل چھوڑا نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں خصوصیت سے محمد بن عبداللہ بٹلی خٹی (۷۱۲-۷۶۹) نے ایک مستقل کتاب ہی ”اکام المرجان فی احکام الجنان“ خاص اسی موضوع پر تالیف کی ہے، جلال الدین سیوطی نے شاید اسی کی تلخیص اپنی کتاب ”الاشباہ والنظائر“ (۳۳۵-۳۳۵) میں ذکر کی ہے اور ابن نجیم مصری نے بھی اپنی ”الاشباہ والنظائر“ میں سیوطی کے اس خلاصہ کا نچوڑ معمولی اضافہ و ترمیم کے ساتھ (۳۲۶-۳۳۱) نقل کیا ہے، ذیل میں انہی دونوں تحریروں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے چند سطریں قارئین کی نذر کی جارہی ہیں۔

احکام شرعیہ کے مخاطب ہیں

اس پر سکھوں کا اتفاق ہے کہ ”جن“ بھی انسانوں کی طرح احکام شرع کے مخاطب ہیں، (۲) یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ

اجنہ میں کفار و دوزخ میں جائیں گے اور سزا پائیں گے، (۳) ان میں صالحین ثواب اور جنت میں داخلہ اور لذائذ کے حقدار ہوں گے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کا ایک قول ہے کہ محض ان کی مغفرت ہوگی، ثواب نہ ہوگا، ایک اور روایت ہے کہ امام صاحب نے اس معاملہ میں توقف کیا ہے، (۴) معتزلہ کے نزدیک جنوں میں بھی صالحین ثواب کے حقدار ہوں گے، سیوطی کا بیان ہے کہ جمہور کی رائے یہی ہے، (۵) جمہور کی اس رائے کی تائید شریعت کے اصول عامہ کے علاوہ اس امر سے ہوتی ہے کہ سورہ رحمن میں جن و انس دونوں کو مخاطب کرتے ہوئے نعمت جنت کی یاد دلائی گئی اور اس کا شکر ادا کرنے کو کہا گیا: ولمن خاف مقام ربه جنتان فباتی الاء ویکما تکنہان۔ (۶)

جنوں میں نبوت

جنوں میں نبوت بخشی گئی ہے یا نہیں؟ اس میں بھی اختلاف رائے ہے، ضحاک اور ابن حزم جنوں میں انبیاء علیہم السلام کی بعثت کے قائل ہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ آپ سے پہلے جو انبیاء علیہم السلام تھے وہ خاص اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتے تھے ”کان النبی یبعث الی قومہ خاصہ“ (۷) اس سے معلوم ہوا کہ انسانوں میں آنے والے انبیاء و رسل اپنی انسانی قوم ہی کی طرف مخاطب تھے، نہ کہ جنوں کی طرف، دوسری طرف ارشاد خداوندی ہے کہ کوئی امت نہیں، مگر اس میں خدا کی طرف سے

(۲) ابن نجیم: ۳۲۶

(۳) ابن نجیم: ۳۲۶

(۴) الرحمن: ۴۶-۴۷

(۱) زاد المعاد: ۱۳۶/۱-۱۳۶/۲ فی ہدیہ تکریم فی تعظیم الجمعة

(۳) سیوطی: ۳۳۳

(۵) سیوطی: ۳۳۵

(۷) مسلم عن جابر: ۹۹/۱ کتاب المساجد ومواضع الصلوة

ڈرانے والا، یعنی رسول ضرور آئے ہیں "وإن من أمة إلا خلا فيها نذير" (فاطر: ۲۳) تاہم جمہور کی رائے یہی ہے کہ جنوں میں کسی کو نبوت سے سرفراز نہیں کیا گیا ہے۔ (۱) جمہور نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، مگر امام رازیؒ نے اس کو محض ادعاء قرار دیا ہے:

وما رأيت في تقرير هذا القول حجة إلا ادعاء
الاجماع وهو بعيد لأنه كيف يتعقد الإجماع
مع حصول الاختلاف. (۲)

ضحاک اور ابن حزم کے موقف کی اس آیت سے بھی تائید ہوتی ہے:

يا معشر الجن والإنس ألم ياتكم رسل منكم. (۳)
اے جماعت انس و جن! کیا تمہارے پاس تمہیں میں
سے رسول نہیں آئے۔

جنوں سے نکاح

اس پر قریب قریب اتفاق ہے کہ انسان کے لئے "جنی عورتوں" سے نکاح کرنا جائز نہیں، نیز "جنی مردوں" سے انسانی عورتوں کا نکاح بھی درست نہیں، قنادی سراجیہ میں ہے، "لا تجوز المناكحة بين بني آدم والجن" قرآن مجید میں ایک سے زیادہ مقامات پر رشتہ ازدواج کو انسان کا باہمی عمل قرار دیا گیا ہے، سورہ نحل میں ہے: واللہ جعل لکم

من أنفسكم أزواجاً، (نحل: ۷۲) اور سورہ روم میں ہے: ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً، (روم: ۲۱) بعض فقہاء نے بتقاضائے حالات و مصالح جن و انس کے درمیان نکاح سے منع کیا ہے، چنانچہ کچھ اہل یمن نے امام مالکؒ سے استفسار کیا کہ ایک "جن مرد" مجھے نکاح کا پیغام دے رہا ہے، اور وہ اس رشتہ کو حلال باور کرتا ہے، تو حضرت امام نے فرمایا کہ میں دینی اعتبار سے اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا، لیکن مجھے یہ بات پسند نہیں کہ کسی عورت کو حاملہ پایا جائے اور اس سے دریافت کیا جائے کہ تمہارا شوہر کون ہے؟ تو وہ کہے "جن"! اس طرح بڑا فساد پیدا ہو جائے گا۔ (۴)

قاضی خاں نے لکھا ہے کہ، کوئی عورت کہے کہ جن نے اس سے وطی کی ہے اور اس نے وطی کی سی لذت پائی ہے، تو باوجود اس کے، اگر عورت کو انزال نہ ہوا، تو غسل واجب نہ ہوگا۔ (۵) یہی رائے حنابلہ اور سیوطی کے بیان کے مطابق شوافع کی بھی ہے، کہ غسل کا وجوب مجرد لذت کی وجہ سے نہیں ہوتا، جب تک کہ دخول اور انزال بھی نہ پایا جائے، پس "جن" کے وطی کی حیثیت "خواب بلا انزال" کی ہے، جو موجب غسل نہیں۔ (۶)

جنوں کے ساتھ نماز

صاحب "اکام المرجان" نے نقل کیا ہے کہ جنوں کو ساتھ ملا کر نماز کی جماعت کا قیام درست ہوگا اور اس سے

(۲) تفسیر کبیر فی تفسیر سورة الانعام، آیت نمبر: ۱۳۰

(۳) دیکھئے: ملخصاً از: سیوطی ۳۳۲/۲، ابن نجیم: ۳۲۷/۸

(۱) سیوطی: ۳۳۳

(۳) انعام: ۱۳

(۵) ابن نجیم: ۳۲۸

(۶) سیوطی: ۳۳۸

استدلال کیا ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کے مطابق آپ ﷺ نے دو جنوں کے ساتھ جماعت فرمائی، نیز ابو البقاء جنبل سے منقول ہے کہ جن کی اقتداء میں بھی نماز کی ادائیگی درست ہے کہ وہ بھی شریعت محمدی کے مکلف ہیں، بظاہر یہی رائے شوافع کی بھی ہونی چاہئے، اس لئے کہ سبکی نے ملائکہ کے ساتھ جماعت کو درست قرار دیا ہے۔ (۱)

جنوں کے چند خاص احکام

بحیثیت خدا کی مخلوق و مسلمان، جنوں کے حقوق بھی انسان کی طرح ہیں، چنانچہ صحاح کی روایت میں موجود ہے کہ آپ ﷺ نے ہڈی سے استبراء کرنے سے منع فرمایا کہ یہ تمہارے جن بھائیوں کی خوراک ہے، فانہ زاد اخوانکم من الجن (۲) اسی طرح کسی جن کو ناحق قتل کرنا جائز نہیں، چونکہ اجنہ اکثر سفید سانپ کی صورت میں آیا کرتے تھے، اس لئے آپ ﷺ نے ان کے قتل کرنے سے منع فرمایا: ”وایا کم والحیة البیضاء فانہا من الجن“ بہتر ہے کہ پہلے اس سے چلے جانے کو کہا جائے، اور حدیث میں اس کے لئے یہ تعبیر منقول ہے: نسالک بعہد نوح و سلیمان بن داؤد ان لا تؤذینا“ لیکن یہ حکم محض استنباطی ہے، ورنہ امام طحاوی نے بلا قید ہر طرح

کے سانپ کو مار ڈالنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے جنوں سے یہ عہد لیا تھا کہ وہ آپ ﷺ کے اُمتیوں کے گھر میں داخل نہ ہوں گے اور نہ اپنے کو ظاہر کریں گے، (۳) جنوں کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ ارشاد نبوی ﷺ کے بموجب ان کا ذبیحہ حلال نہیں، (۴) بحث اس پر بھی کی گئی ہے کہ جنوں کی روایت قابل قبول ہے یا نہیں؟ اور صحیح یہی ہے کہ قابل قبول نہیں، کہ روایت کے قبول کئے جانے کے لئے راوی کی ثقاہت کا جاننا اور ثقاہت و اعتبار کی تحقیق کے لئے اس کا متعارف ہونا ضروری ہے، اور اجنہ جو انسان کے لئے نایدینی ہیں ان کے بارے میں اس کی تحقیق ممکن نہیں، واما رواية الإنس عنهم فالظاهر منعها لعدم حصول الثقة بعد التهم. (۵)

جنابت

اصل معنی دور ہونے کے ہیں، (۶) قرآن مجید میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے ”واجنبی وبنی ان نعبد الا صنم“ (ابہیم: ۳۳) خدا ندا! مجھے اور میری اولاد کو بت پرستی سے بچا“ ”جب“ کے معنی اس طرح چلنے کے ہیں کہ تخلیقی طور پر اس کے دونوں پاؤں دو درور ہیں (۷) شریعت کی اصطلاح میں جماع یا انزال کی وجہ سے غسل واجب ہونے کے ہیں، جس پر

(۱) ملخصاً از: سیوطی: ۳۲۸، ابن نجیم: ۳۲۸

(۲) ابن نجیم: ۳۲۹

(۳) سیوطی: ۳۳۲

(۴) حوالہ سابق

(۵) حوالہ سابق

(۶) کتاب العروس: ۱۹/۱، صاحب ہدایہ نے وجوب غسل کے لئے انزال کے ساتھ شہوت کی شرط کو ثابت کرنے کے لئے لکھا ہے کہ لغت میں جنابت شہوت کے ساتھ خروج منی کو کہتے ہیں، یہ استدلال لکھ نظر ہے ابن اثیر، قرطبی، زبیدی، ابن جوزی، راغب اصفہانی وغیرہ سب ”جنابت“ کے معنی دور ہونے کے نقل کرتے ہیں اور سرور جی وغیرہ نے بھی اس کی تفسیر کی ہے، راقم طور نے جب اس لفظ کی تحقیق کی تو صاحب ہدایہ کا استدلال قابل غور محسوس ہوا، جس اتفاق کہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی کا اس پر بے اطمینانی کا اظہار بھی مل گیا، (مسماہ: ۱۳۱/۱) اس لئے یہ سطوریں لکھنے کی جرات ہوئی اور ایک ایسے محقق عالم سے توافق رائے پر خوشی بھی ہوئی۔

(۷) مفردات القرآن للصفہانی: ۱۰۰

غسل واجب ہو اس کو ”جنبی“ کہتے ہیں، مرد ہو یا عورت اور ایک ہو یا اس سے زیادہ، سب پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے، (۱) کیونکہ اس حالت میں شخص مذکور حکم شرعی کے مطابق نماز سے دور رہنے پر مامور ہے، (۲) بعض لوگوں نے یہ وجہ بھی بیان کی ہے کہ عام طور پر انسان ناپاکی کی حالت میں خود کو لوگوں سے دور رکھتا ہے۔ (۳) جنابت کی دو صورتوں کا عام طور پر فقہاء نے ذکر کیا ہے، ایک انزال منی، دوسرے جماعت۔

انزال کی وجہ سے غسل کا وجوب

انزال کے سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک یہ اسی وقت ناقض غسل ہے، جب کہ اس کا صدور شہوت کے ساتھ ہوا ہو، شوافع کا خیال ہے کہ انزال بلا شہوت، جیسے بوجھ یا زد و کوب کی وجہ سے انزال، کی صورت میں بھی غسل واجب ہو جاتا ہے، (۴) شوافع کے پیش نظر حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”پانی“ پانی کی بنا پر واجب ہوتا ہے ”الماء من الماء“ (۵) یعنی انزال منی کی وجہ سے غسل واجب ہوگا۔ یہاں شہوت کی کوئی قید نہیں، احناف کی سب سے قوی دلیل مسند احمد کی روایت ہے کہ جب انزال اچھلنے کی کیفیت کے ساتھ ہو (دفق) تب غسل کرو، ورنہ غسل کرنا ضروری نہیں ہے، (۶) جہاں تک ”الماء من الماء“ والی روایت ہے، تو حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی صراحت موجود ہے کہ یہ روایت منسوخ ہے، اور حضرت ابن

عباس رضی اللہ عنہ کی رائے ہے کہ اس کا تعلق صرف احتلام اور بدخوابی سے ہے۔ (۷)

پھر خود احناف میں بھی اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مادہ منویہ کے اپنے محل سے خروج و انتقال کے وقت شہوت پائی جائے، تو غسل واجب ہوگا، عضو مخصوص سے مادہ کے خروج کے وقت شہوت کی کیفیت ہو یا نہ ہو، قاضی ابو یوسفؒ کے ہاں اس وقت بھی شہوت کا پایا جانا ضروری ہے، جب ہی غسل واجب ہوگا، ورنہ نہیں، اس اختلاف کا اثر بنیادی طور پر دو صورتوں میں ہوگا، ایک اس صورت میں جبکہ مادہ اپنی جگہ سے چلے اور جسم سے خروج سے پہلے ہی ہاتھ وغیرہ سے دبا کر ایسی صورت اختیار کی جائے کہ نکلنے نہ پائے، یہاں تک کہ ہیبانی کیفیت میں سکون پیدا ہو جائے، اب یہ رکا ہوا مادہ باہر آئے، ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک غسل واجب ہو جائے گا، امام ابو یوسفؒ کے ہاں واجب نہ ہوگا۔ دوسرے اس صورت میں کہ کوئی شخص ہمبستر ہو اور فراغت کے بعد پیشاب کرنے سے پہلے غسل کر لے پھر پیشاب کرے اور اس کیفیت میں جو شہوت و ہیجان سے یکسر خالی ہے، مادہ منویہ کا کچھ رکا ہوا حصہ نکل آئے، امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک غسل واجب ہو جائے گا امام ابو یوسفؒ کے ہاں واجب نہ ہوگا، یہاں یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں زیادہ

(۲) مفردات القرآن للاصفہانی ص: ۱۰۰

(۳) ناتارخانیہ: ۱۵۵/۱، یہی رائے حنابل میں عیسیٰ بن ابان کی ہے

(۱) نہایہ: ۳۰۲/۱

(۳) نہایہ: ۳۰۲/۱

(۵) مسلم: ۱۵۵/۱

(۶) اذا خذفت الماء فاعتسل واذا لم یکن خاذفاً فلا تغتسل، سعایہ: ۳۱۱/۲۱ (۷) ترمذی: ۳۱/۱، باب ماجاء ان الماء من الماء

(۱) احتیاط ہے۔

جماع کی وجہ سے غسل کا وجوب

غسل واجب ہونے کا دوسرا سبب زندہ انسان سے فطری یا غیر فطری طریق پر مباشرت ہے، بشرطیکہ مردانہ عضو کا مقدار حشفہ (سپاری) چھپ جائے، انزال ہو یا نہ ہو، فقہاء کے یہاں اس مسئلہ کے لئے مختلف تعبیرات ملتی ہیں، تاہم یہ تعبیر زیادہ صحیح ہے، زندہ انسان کے بجائے اگر کوئی بد بخت مردہ سے مباشرت کرے تو غسل واجب نہ ہوگا، اسی طرح انسان کے بجائے حیوان کے ساتھ جذبہ شہوانی کی تکمیل کرے تو بھی غسل واجب نہ ہوگا، جب تک کہ انزال نہ ہو جائے، ایسی تابالغہ لڑکی جو قابل جماع نہ ہو، یا کنواری کہ باوجود جماع کے اس کا پردہ معصمت محفوظ ہو، وغیرہ سے جماع کی صورت میں بھی غسل واجب نہ ہوگا، جب تک انزال نہ ہو جائے، (۲) غسل انسان کے جماع کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اگر کوئی عورت ہمستری کی لذت کا احساس کرے اور کہے کہ ”جن“ ہم سے ہم آغوش ہوتا ہے، تو اس سے غسل واجب نہ ہوگا، (۳) غسل واجب ہونے کے لئے جماع کافی ہے، انزال ضروری نہیں، اس پر صریح حدیث موجود ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب مرد کا مکمل حشفہ عورت کے مکمل حشفہ سے گذر جائے تو غسل واجب ہو گیا، (۴) چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، (۵) ہاں یہ ضرور ہے کہ آغاز

اسلام میں محض جماع کی وجہ سے غسل کا حکم نہ تھا، جب تک کہ انزال بھی نہ ہو جائے، لیکن بعد کو یہ حکم منسوخ ہو گیا، اور غسل واجب ہونے کے لئے جماع کی شرط باقی نہ رہی، حدیث کی کتابوں میں اس سلسلہ میں ایک صریح روایت خود صاحب واقعہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے، جن کو آپ ﷺ نے ابتداء میں فرمایا تھا کہ غسل کی حاجت نہیں، لیکن پھر بعد کو غسل کا حکم دیا۔ (۶)

ٹسٹ ٹیوب کی صورت میں غسل کا وجوب

”ٹسٹ ٹیوب“ کے ذریعہ آبیدگی یا اسی طرح کی بعض اور صورتیں، جن میں مصنوعی ذرائع سے مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم تک پہنچایا جاتا ہے، سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں عورت پر غسل واجب ہوگا یا نہیں؟ فقہاء اسلام کی وقت نظر اور رسائی ذہن کی داد دیجئے کہ ان کے یہاں بعض ایسی نظیریں موجود ہیں جن سے اس پر روشنی پڑتی ہے، لکھتے ہیں کہ اگر کسی عورت سے شرمگاہ سے باہر وٹی کی جائے اور کسی طور مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم تک جا پہنچے تو اگر استقرار حمل ہو جائے تو غسل واجب ہوگا اور اس وقت سے جس وقت کہ مادہ جسم کے اندر داخل ہو، اس پورے عرصہ کی نمازیں اسے لوٹانی ہوں گی، اور حمل قرار نہ پایا تو غسل واجب نہ ہوگا، کہ عورت کی طرف سے انزال ہوا اور نہ مردانہ عضو کا دخول (۷)، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے یہاں جس

(۲) تاجار خانیہ : ۱۵۳، ہندیہ : ۱۵۱/۱

(۳) ترمذی : ۳۸۱، باب ماجاء اذا التقى الختانان

(۶) مجمع الزوائد : ۲۶۶/۱، باب فی قوله: الماء من الماء

(۱) تاجار خانیہ : ۱۵۶/۱

(۳) ہندیہ : ۱۵۱/۱

(۵) رحمة الامة : ۲۰

(۷) تاجار خانیہ : ۱۵۴/۱

فقہاء کا اختلاف

ہر چند کہ جنابت سے متعلق جو احکام ذکر کئے گئے ہیں، ان میں بنیادی باتوں میں فقہاء کے درمیان اتفاق ہے، تاہم بعض جزئیات میں اختلاف بھی ہے، جیسا کہ ذکر ہوا، حضرت امام شافعیؒ کے یہاں غسل اس وقت بھی واجب ہوگا، جب کہ انزال بغیر شہوت کے ہوا ہو، احناف کے یہاں شہوت کی شرط ہے، یہی شرط مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی ہے، اور حنابلہ کا مسلک قاضی ابو یوسفؒ سے قریب ہے، (۲) احناف کے ہاں کوئی بد بخت مردہ اور جانور سے بد فعلی کرے اور انزال نہ ہو تو غسل واجب نہیں ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے ہاں غسل واجب ہے۔ (۳)

جنابت سے متعلق احکام

اب ہم ان احکام کی طرف آتے ہیں، جو جنابت سے متعلق ہیں:

- ۱- حالت جنابت میں نماز پڑھنا جائز نہیں اور نہ سجدہ تلاوت جائز ہے، کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: "إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا"۔ (المائدہ: ۶)
- ۲- بیت اللہ شریف کا طواف درست نہیں، کیونکہ اس کے لئے مسجد حرام میں داخل ہونا ناگزیر ہے اور حالت جنابت میں مسجد میں داخلہ جائز نہیں، اگر مسجد حرام کی دیوار ہٹا دی اور بالفرض مسجد کے باہر سے جنابت کی حالت میں طواف

رائے کا اظہار کیا ہے اس میں خاصی دشواری اور تنگی ہے، عورت کو استقرار حمل کا یقینی علم حاصل ہونے میں ایک ماہ سے زیادہ کا عرصہ درکار ہے، اب غور کیجئے کہ ایک طرف تو شریعت حیض کے تین تادم دن اور نفاس کے چالیس دنوں کی نمازوں کی قضاء کو ایک مشقت سمجھ کر معاف کرتی ہے اور دوسری طرف یہاں اس پر ایک ماہ سے زیادہ کی قضاء کا بوجھ رکھا جاتا ہے، اصل یہ ہے کہ جدید تحقیق کے مطابق عورت کو انزال ہوتا ہی نہیں ہے، اور نہ استقرار حمل کے لئے اس کی کوئی ضرورت ہے، بلکہ عورت کا رحم ایک خاص مدت میں آمیدگی کے متحمل بیضہ کو تیار کر کے رحم سے باہر بھیجتا ہے، اگر مرد کے مادہ کا جراثیمہ تولید کسی طور اس کے ساتھ مخلوط ہو جائے تو حمل قرار پا جاتا ہے، غسل کا وجوب دراصل تلفذ کی وجہ سے ہوتا ہے خواہ وہ شہوت کے ساتھ انزال کی صورت میں ہو، یا جماع کی صورت میں، یہی وجہ ہے کہ بلا شہوت انزال کو احناف موجب غسل نہیں کہتے، اور شاید اسی کو ایک ضعیف روایت میں اس طرح بیان کیا گیا کہ "جنابت ایک ایک بال کے نیچے ہوتی ہے" "الجنابة تحت كل شعرة"، (۱) یعنی جنابت سے ہونے والی لذت انگیز کیفیت اس قدر وسیع الاثر ہوتی ہے کہ جسم کا ایک ایک حصہ اس سے لطف اندوز ہوتا ہے، پس شست نموب اور اس طرح کی دوسری صورتوں میں جہاں مصنوعی طور پر مردانہ مادہ تولید عورت کے رحم میں پہنچایا جائے غسل واجب نہ ہوگا، ہذا ما عندی واللہ اعلم۔

(۱) ترمذی: ۲۹۱، باب ماجاء ان تحت كل شعرة جنابة، اس کے رواۃ میں ایک حارث ابن وجیہ ہیں، جن کو امام ترمذی نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) المغنی: ۲۹۱-۲۹۲، باب ما یوجب الغسل

(۳) رحمة الامة ص: ۲۲، المغنی: ۱۲۹۱

کیا جائے پھر بھی جائز نہیں۔ (۱)

۳- قرآن مجید کا چھوٹا جائز نہیں، کیونکہ ارشاد نبوی ہے کہ

قرآن مجید کو پاک شخص ہی چھوئے "لا یمس القرآن

إلا طاهر" (۲) اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسے غلاف کے

ساتھ چھو سکتا ہے جو اس کے ساتھ پیوست نہ ہو، قرآن

مجید کی سطروں کے درمیان کے خالی حصوں کو بھی مس کرنا

ممنوع ہے، نہ قرآن مجید یا ایسی تحریر کا لکھنا جائز ہے، جس

میں قرآن مجید کی مکمل یا نامکمل آیت ہو، سکون پر آیت

نوشتہ ہو تو اسے بھی نہ چھوئے۔ (۳)

۴- قرآن مجید کی تلاوت جائز نہیں، اصولی طور پر اس پر اتفاق

ہے، تفصیل میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک

لفظ بھی نہیں پڑھ سکتا۔ (۴) امام مالکؒ کے یہاں ایک دو

آیت پڑھ سکتا ہے، (۵) بلکہ مالکیہ کی وضاحت کے

مطابق آیت الکرسی، معوذتین اور سورۃ اخلاص وغیرہ پڑھ

سکتا ہے، (۶) احناف اور حنابلہ نے راہ اعتدال اختیار کی

ہے کہ ایک آیت سے کم حصہ پڑھا جا سکتا ہے، پوری آیت

نہیں، (۷) یہی رائے امام طحاوی وغیرہ کی ہے، بعض

احناف مثلاً کرخی وغیرہ پوری آیت اور اس کے بعض حصوں

میں کوئی فرق نہیں کرتے اور دونوں کو ناجائز کہتے ہیں، (۸)

ہاں اگر تلاوت مقصود نہ ہو، دعا یا ذکر مقصود ہو، جیسے بسم اللہ

یا الحمد للہ وغیرہ تو مضا لکھ نہیں۔ (۹)

۵- مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں، نہ بیٹھنے اور رہنے کے لئے

اور نہ محض عبور کرنے کی غرض سے (۱۰) پس ظاہر ہے کہ اس

حالت میں اعتکاف بھی جائز نہ ہوگا، اگر کسی خوف و اندیشہ

یا عذر کی وجہ سے حالت جنابت میں مسجد میں رہنے پر مجبور

ہو جائے تو تیمم کر لے، تاکہ احترام مسجد باقی رہے، (۱۱)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جنابت کی حالت

میں محض عبور کر لینا جائز ہے (۱۲) بلکہ جنسی وضوء کر لے تو

امام احمدؒ کے نزدیک اس کا مسجد میں ٹھہرنا اور رہنا بھی

درست ہوگا۔ (۱۳)

۶- جماع کے بعد اور سونے سے پہلے وضوء کر لینا مستحب ہے

واجب نہیں، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ

جنابت کے بعد سوتے اور پانی کو چھوتے تک نہیں، (۱۴)

لیکن شرمگاہ کو دھو کر وضوء کر کے سونا مستحب ہے کہ آپ ﷺ

(۱) ہندیہ : ۳۸/۱، مع الخانیہ

(۲) روایت کو ضعیف ہے، دیکھئے نصب الراية ۱۹۶/۱-۱۹۹، لیکن فقہاء کی تلقین کی وجہ سے قابل قبول

(۳) المغنی : ۹۷/۱

(۴) ہندیہ : ۳۹/۱

(۵) الفقه الاسلامی وأدلته : ۳۸۵/۱

(۶) رحمة الامة : ۲۱

(۸) ناتارخانیہ : ۳۳۳/۱، نوع آخر فی الأحكام التي تتعلق بالحیض

(۹) المغنی : ۹۷/۱

(۱۰) نہایہ : ۳۸/۱

(۱۱) ہندیہ : ۳۹/۱، مع الخانیہ

(۱۲) المغنی : ۹۷/۱

(۱۳) ناتارخانیہ : ۳۳۳/۱

(۱۴) ترمذی : باب فی الجنب ینام قبل أن یغتسل

(۱۵) حوالہ سابق : ۹۸

نے حضرت عمرؓ کو اس کی ہدایت فرمائی ہے۔ (۱)

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: جنس، غسل، مسجد، مصحف)

جنازہ

یہ لفظ اصل میں ”ج“ کے زیر کے ساتھ ”جنازہ“ ہے، جس کا اطلاق تخت پر رکھے ہوئے مردہ پر ہوتا ہے، ”المیت علی السریر“ البتہ ”ج“ کے زیر کے ساتھ ”جنازہ“ اس قدر مشہور ہو گیا ہے کہ اب اس کو غلط اور غیر فصیح کہنا مشکل ہے۔ (۲) موت کے قریب آدمی کے جو احکام ہیں، وہ لفظ ”احتضار“ کے تحت ذکر کئے جا چکے ہیں، فتن و فتن کے احکام خود ان الفاظ کے تحت ذکر کئے جائیں گے، یہاں مردہ کو غسل دینے اور اٹھانے کے آداب، نیز نماز جنازہ سے متعلق احکام ذکر کئے جاتے ہیں۔

غسل

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مردہ کو غسل دینا فرض کفایہ ہے اور زعمہ آدمیوں پر اس کا یہ حق ہے، چنانچہ کچھ لوگ غسل دیں تو سمجھوں کی طرف سے ذمہ داری ادا ہو جائیگی۔ (۳) امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک غسل کے وقت جسم کے سابقہ کپڑے اتار دئے جائیں گے، البتہ مقام ستر کسی کپڑے سے ڈھانک دیا جائے گا، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں کپڑا اپنی ہوئی حالت

میں غسل دینا بہتر ہے۔ (۴)

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے یہاں استنجاء کرنا بھی بہتر ہے، چونکہ عضو مخصوص کو چھونا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ تدبیر اختیار کی جائے گی، ایک ترکیز اہاتھ میں لپیٹ کر ان اعضاء کو پونچھ دیا جائے گا، (۵) مستحب ہے کہ غسل دلانے والا مردہ کو وضو کرائے، دانت کا مسواک کرے، ناک کے نتھنوں میں انگلیاں داخل کرے اور دھوئے، یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں بعض علماء نے نقل کیا ہے کہ وہ اس کے استحباب کے قائل نہ تھے، (۶) لیکن احناف کی طرف یہ نسبت صحیح نظر نہیں آتی، فقہائے احناف نے بھی اس کا مستحب ہونا نقل کیا ہے، اور اس کی تدبیر یہ لکھی ہے کہ غسل دینے والا اپنی انگلی پر ایک باریک کپڑا لپیٹ لے اس کو منہ میں داخل کرے، اسی سے اس کے دانت اور ہونٹوں کو پونچھے اور ناک کے نتھنوں کو صاف کرے۔ (۷)

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں بہر صورت گرم پانی سے غسل دینا افضل ہے، ائمہ ثلاثہ کے یہاں ٹھنڈے پانی سے، البتہ اگر میل زیادہ ہو تو ان کے یہاں بھی گرم پانی ہی سے غسل دینا بہتر ہے، (۸) ایک بار غسل دینا واجب ہے، اس کے بعد تکرار مسنون ہے اور بہتر ہے کہ طاق عدد میں ہو، نیز یہ کہ پانی میں بیری کا پتہ ڈالا جائے، اگر ایک سے زیادہ بار غسل دیا جائے تو امام ابوحنیفہؒ

(۲) مختار الصحاح : ۱۱۳

(۳) حوالہ سابق

(۶) رحمہ الامۃ والمیزان الکبریٰ للشعرانی ۳۳۹/۱، کتاب الجنائز

(۸) المیزان الکبریٰ : ۲۳۹/۱

(۱) بخاری : ۴۳۶۱، باب الجنب یتوضاء ثم ینام

(۳) رحمۃ الامۃ فی اختلاف الامۃ، کتاب الجنائز : ۸۴

(۵) الفتاویٰ الہندیہ : ۸۱/۱، الفصل الثانی فی الغسل

(۷) الفتاویٰ الہندیہ : ۸۱/۱

اور امام احمدؒ کے یہاں ہر بار پیری والا ہوا پانی بہتر ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں صرف پہلی بار۔ (۱)

نظافت کے لئے صابن بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، (۲) بغل کے بال اکھاڑنا، مونے زیر ناف مونڈنا، مونچھیں تراشنا امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے یہاں مکروہ ہے اور امام احمدؒ کے یہاں جائز ہے، امام شافعیؒ کا پہلا قول کراہت کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، قول جدید جواز کا ہے، (۳) اس پر بھی سکھوں کا اتفاق ہے کہ بیوی شوہر کو غسل دے سکتی ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شوہر بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے، احمدؒ مٹھا کے یہاں یہ صورت بھی درست ہے، (۴) اگر ختنہ کے بغیر کسی کا انتقال ہو گیا تو موت کے بعد ختنہ کرنا صحیح نہیں۔ (۵)

اگر نعل اس قدر پھولی ہو کہ ہاتھ سے دبانا مشکل ہو تو صرف پانی بہانے پر اکتفا کر لیا جائے گا، (۶) اگر حمل ساقط ہو جائے اور ابھی چار ماہ بھی مکمل نہ ہوئے تھے تو نہ غسل دیا جائے گا اور نہ نماز جنازہ پڑھی جائے گی، پیدائش کے بعد اگر زندگی کے بعض آثار پائے گئے تو غسل دیا جائے گا، اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی، قریب قریب یہی رائے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بھی ہے۔ (۷)

مجموعی طور پر فقہاء نے غسل کی تفصیل یوں لکھی ہے کہ جس طرح آسانی ہو میت کو لٹا دے اور عورت غلیظہ کا حصہ (بقول

صاحب ہدایہ) اور زیادہ محتاط طریقہ کے مطابق ناف سے گھٹنے تک کا حصہ (بقول زیلعی) ڈھک دے، اور جو کپڑا مردہ کے جسم پر تھا اسے نکال دے، پھر ہاتھ میں کپڑا لپیٹ کر اعضاء غلیظہ کو دھوئے پھر وضو کرائے، چہرہ سے ابتداء کرے، سر کا مسح بھی کرے، کلی نہ کرائے، نہ ناک میں پانی ڈالے، بلکہ کپڑے سے منہ اور ناک صاف کرے، نابالغ ہو تو وضو کی ضرورت نہیں، جنابت یا حیض و نفاس کی حالت میں ناک اور منہ میں پانی ڈالے، پھر جسم پر پانی بہایا جائے، سر و داڑھی کے بال صابن وغیرہ سے صاف کئے جائیں، اس کے بعد بائیں کروٹ پر لٹایا جائے اور دایاں حصہ نیچے تک دھویا جائے، پھر دائیں کروٹ کرے اور بائیں حصہ کو نیچے تک دھویا جائے، اب پیچھے کی طرف سہارا لے کر بٹھایا جائے، پیٹ دبایا جائے، اگر کچھ نجاست نکلے تو دھودی جائے، پھر کپڑے سے پورا جسم پونچھ دیا جائے، (۸) اور وہاں قرہی رشتہ دار نہ ہوں تو اہل ورع و تقویٰ غسل دیں۔ (۹)

جنازہ اٹھانے کے آداب

اس پر سکھوں کا اتفاق ہے کہ میت کو اٹھانا اچھا اور نیک کام ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے یہاں چوکھٹے تخت پر اٹھانا بہتر ہے، امام شافعیؒ کے یہاں لمبے عمودی تخت پر، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں جنازہ کے آگے آگے اور امام

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۸/۱

(۳) المیزان الکبریٰ : ۲۳۹/۱

(۶) الفتاویٰ الہندیہ ۸/۱

(۸) مرقاۃ الفلاح : ۲۷۲-۲۷۳

(۱) رحمۃ الامة : ۸۶

(۳) رحمۃ الامة : ۸۶

(۵) رحمۃ الامة : ۹۰

(۷) المیزان الکبریٰ : ۳۳۹/۱

(۹) حوالہ سابق

ہو جانا چاہئے، تا آنکہ جنازہ گزر جائے، (۵) متعدد روایات اس سلسلے میں ان کے پاس ہیں، حضرت عامر بن ربیعہ ؓ، ابو سعید خدری ؓ اور جابر بن عبد اللہ ؓ کی روایت خود بخاری میں ہے، تاہم حضرت علی ؓ کی ایک روایت سے اسی کا اشارہ ملتا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو گیا تھا، گو وہ نسخ کے سلسلے میں صریح نہیں ہے، اسی لئے امام احمد نے دونوں میں اختیار دیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد کا مسلک اقرب بالحدیث ہے، اس لئے کہ آپ ؐ نے اس کی حکمت انسانی احرام بیان فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ علت اب بھی باقی ہے، پھر اس علت کے باقی رہنے کے باوجود نسخ کا حکم سمجھ میں نہیں آتا، دوسرے ہل بن حنیف اور قیس بن سعد اور دوسرے صحابہ ؓ نے زمانہ نبوت کے بعد بھی اس پر عمل کیا ہے، جو بظاہر اس کے منسوخ نہ ہونے کو بتاتا ہے۔ (۶)

جنازہ کے پیچھے چلنے والوں کو خاموش رہنا چاہئے، بلند آواز سے ذکر کرنا یا قرآن پڑھنا مکروہ ہے، پڑھنا ہی ہو تو دل ہی دل میں پڑھے کہ یہ موقع فکر آخرت اور اپنی موت اور عاقبت کے متعلق غور و تدبر کا ہے، جو لوگ جنازہ کے ساتھ چل رہے ہوں ان کو اس وقت بیٹھنا چاہئے، جب جنازہ نیچے رکھا جا چکا ہو، (۷) رسول اللہ ؐ نے نماز جنازہ کو ایک مسلمان پر دوسرے مسلمان

ابو حنیفہ ؒ کے یہاں پیچھے پیچھے چلنا افضل ہے، (۱) کیوں کہ ابن مسعود ؓ سے مروی ہے کہ جنازہ سے پیچھے چلا جائے، جو آگے چلے وہ شریک جنازہ نہیں، خود آپ ؐ سے سعد بن معاذ ؓ کے جنازہ میں پیچھے پیچھے چلنا ثابت ہے۔ (۲)

احناف کے یہاں چونکہ تابوت چوکھنی بہتر ہے، اس لئے چار آدمیوں کا اٹھانا افضل ہے، دو آگے ہوں اور دو پیچھے، چاروں چار کونے پر، شوافع کے یہاں چونکہ عمودی تابوت ہوگی، اس لئے دو آدمی اٹھائیں گے، ایک آگے اور ایک پیچھے، جنازہ لے جانے میں ایک گونہ تیز رفتار ہو، بغیر اس کے کہ دھکا لگے، یہ مکروہ ہے کہ جنازہ سوار یوں پر رکھا جائے، (۳) جنازہ لے جانے میں سر کا حصہ آگے کی جانب ہو، (۴) خاموش چلنا بہتر ہے کہ یہ موقع فکر اور اپنی موت و عاقبت کی بابت غور و تدبر کا ہے۔

مسنون طریقہ یہ ہے کہ کم از کم چار آدمی جنازہ کے چاروں ستون تمام کر چلیں، چھوٹا بچہ ہو تو یہی بات کافی ہے کہ آدمی ہاتھ میں اٹھالے، عورتوں کے لئے جنازہ کے ساتھ چلنا مکروہ ہے، جو لوگ شریک جنازہ نہ ہوں ان کو جنازہ کی وجہ سے اٹھ کر کھڑا نہیں ہونا چاہئے، وہی لوگ کھڑے ہوں جو خود بھی ساتھ چلنے کا ارادہ رکھتے ہوں، یہ امام ابو حنیفہ ؒ، قاضی ابو یوسف ؒ، امام شافعی ؒ اور امام مالک ؒ کا مسلک ہے، امام احمد ؒ کے یہاں کھڑا

(۱) رحمة الأمة: ۹۰

(۲) بدائع الصنائع: ۳۱۰/۱، تفصیل کے لئے دیکھئے: عمدہ القاری: ۸۷/۸

(۳) البتہ دور لے جانا ہو جیسا کہ آج کل شہروں میں ہوتا ہے، تو سوار یوں کی مدد لینے میں قیاحت نظر نہیں آتی کہ یہاں ایک طرح کی حاجت ہے۔

(۴) ملخصاً از: بدائع الصنائع: ۳۰۹-۱۰۱

(۵) دیکھئے: فتح الباری: ۱۷۹/۳، باب من تبع جنازہ فلا یقعد الخ، کبیری: ۵۵، ۵۶ ہند

(۶) بخاری باب من قام لجنازۃ یهودی، تفصیل کے لئے دیکھئے: عینی: ۸۷/۸-۱۰۷ (۷) الفتاویٰ الہندیہ: ۸۳/۱

کالحق قرار دیا ہے۔ (۱)

نماز جنازہ کا حکم

نماز جنازہ بالاتفاق فرض کفایہ ہے، یعنی اگر کسی آبادی کے کچھ لوگوں نے پڑھ لی تو سب ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائیں گے، اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب گنہگار ہوں گے (۲) نماز جنازہ صحیح ہونے کے لئے کچھ شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق خود میت سے ہے۔

۱- مسلمان کی نعش ہو، کافر کی نعش پر نماز جنازہ جائز نہیں، حضور اکرم ﷺ کو اس سلسلہ میں خود قرآن مجید میں تنبیہ کی گئی ہے: وَلَا تَصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا۔ (توبہ: ۸۴)

غائبانہ نماز جنازہ

۲- جنازہ سامنے ہو، غائب نہ ہو، یہ امام ابو حنیفہؒ، اور مالکؒ کی رائے ہے، امام شافعیؒ و احمدؒ کے یہاں غائب پر بھی نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے، اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حبش کے اسلام قبول کرنے والے بادشاہ ”اصحمہ نجاشی“ (۳) پر مدینہ میں غائبانہ نماز جنازہ پڑھی ہے، (۴) جو لوگ غائبانہ نماز جنازہ درست قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہی روایت ہے، جو لوگ غائبانہ نماز جنازہ کے قائل نہیں ہیں، وہ کہتے ہیں کہ نجاشی نے غیر مسلموں کے درمیان ایک غیر اسلامی ملک میں اسلام قبول کیا تھا، اور وہاں ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی

گئی تھی، اس لئے آپ ﷺ نے نماز جنازہ پڑھی، مگر ظاہر ہے کہ یہ جواب اس وقت درست ہو سکتا ہے کہ کم از کم ایسے شخص پر غائبانہ نماز کو درست کہا جائے جس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جاسکی ہو، حالانکہ احناف مطلقاً غائبانہ نماز کو منع کرتے ہیں، اسی لئے عام طور پر فقہاء احناف نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیت ٹھہرایا ہے اور کہتے ہیں کہ حجابات اٹھائے گئے تھے اور آپ ﷺ پچشم سر جنازہ کو بطور معجزہ دیکھ رہے تھے، گو صحابہؓ نے نہ دیکھا تھا اور امام کا جنازہ کو دیکھنا کافی ہے، مقتدی کا دیکھنا ضروری نہیں، ابن حبان اور ابو عوانہ وغیرہ کی روایت میں موجود ہے کہ صحابہؓ ایسا محسوس کر رہے تھے کہ گویا حضور اکرم ﷺ کے سامنے جنازہ ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سے صحابہؓ کی شہادت و وفات کی اطلاع آپ ﷺ تک پہنچی، لیکن آپ ﷺ نے نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ (۵)

۳- نماز کے وقت جنازہ سواری یا لوگوں کی گردن پر نہ ہو، یہ احناف اور حنابلہ کی رائے ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔

۴- میت کو غسل دینے اور پاک کرنے کے بعد نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

۵- میت کا اتنا حصہ موجود ہو جس کو غسل دینا درست ہو، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں جسم کا جتنا حصہ بھی ہو اس

(۲) المیزان الکبریٰ : ۲/۱ : ۲۵۱

(۱) بخاری : ۱/۱ : ۱۶۶، باب اتباع الجنائز

(۳) نووی علی مسلم : ۳۰۹/۱

(۵) ملخصاً: فتح الملہم : ۳۹۶/۲

(۴) بخاری : ۱/۱ : ۱۶۷، باب الرجل یبغی الی اهل الميت بنفسه

امام احمدؒ کے یہاں چوتھی تکبیر کے بعد بھی دعاء کی جاسکتی ہے۔

۵۔ چوتھی تکبیر کے بعد سلام: یہ احناف کے یہاں واجب اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں رکن ہے۔

۶۔ دوسری تکبیر کے بعد درود: یہ شوافع اور حنابلہ کے یہاں فرض ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں مسنون اور امام مالکؒ کے یہاں مستحب ہے، نیز واضح رہے کہ مالکیہ کے نزدیک ہر تکبیر کے بعد دعا ہے۔

۷۔ امام احمدؒ کے یہاں پہلی تکبیر کے بعد سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے، امام شافعیؒ کے یہاں بھی فرض ہے لیکن ضروری نہیں کہ تکبیروں ہی کے بعد پڑھی جائے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ازراہ ”ثناء“ پڑھی جاسکتی ہے، ازراہ تلاوت مکروہ تحریمی ہے اور امام مالکؒ کے یہاں سورۃ فاتحہ پڑھنا مطلقاً مکروہ تنزیہی ہے۔ (۳)

نماز جنازہ کا طریقہ

نماز جنازہ کا طریقہ یہ ہے کہ نیت کے بعد تکبیر کہے اور اس کے بعد ”ثناء“ پڑھے پھر دوسری تکبیر کہے اور درود پڑھے، اس کے بعد تیسری تکبیر کہے اور میت کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے دعا کرے، اس سلسلے میں کوئی خاص دعا متعین نہیں ہے، بلکہ اپنے اپنے مذاق پر ہے، تاہم حضور اکرم ﷺ سے اس موقع کی یہ دعا منقول ہے، جس کی اتباع زیادہ بہتر ہے:

کو غسل دیا جائے گا اور نماز پڑھی جائے گی، امام مالکؒ کے یہاں جسم کا ایک تہائی حصہ اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں سر کے ساتھ نصف بدن اور اس کے بغیر جسم کے اکثر حصہ کی موجودگی ضروری ہے۔

۱۔ امام مالکؒ، شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شہید کے لئے نماز جنازہ نہیں ہے، احناف کے یہاں غسل نہیں ہے لیکن نماز جنازہ ہے۔ (۱) خودکشی کرنے والے پر بھی نماز جنازہ ہے۔ (۲) جنازہ کی نماز پڑھنے والوں کے لئے دوسری نمازوں کی طرح پاکی اور حصہ ستر کا چھپانا ضروری ہے، صرف قصعیؒ اور محمد بن جریر طبریؒ بغیر پاکی کے بھی اس نماز کو درست قرار دیتے ہیں۔ (۳)

نماز جنازہ کے ارکان

نماز جنازہ کے ارکان درج ذیل ہیں:

- ۱۔ نیت: یہ رائے امام مالکؒ و شافعیؒ کی ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے یہاں یہ محض شرط ہے، لیکن نیت دونوں ہی کے یہاں ضروری ہے، احناف کے یہاں اگر میت سے واقف ہو تو نیت میں اس کا بھی تعین کرے کہ بچہ، مرد یا عورت کس پر نماز پڑھ رہا ہے؟
- ۲۔ نماز کے مکمل ہونے تک کھڑا رہنا: اگر بلا عذر بیٹھ کر پڑھا تو صحیح نہ ہوگی۔
- ۳۔ میت کے لئے دعا: یہ تیسری تکبیر کے بعد ہونی چاہئے،

(۱) اوپر کے ان احکام کے لئے ملاحظہ ہو: الفقہ علی المذاهب الأربعة: ۵۲۲-۵۰۳

(۲) رحمة الأمة: ۸۸

(۳) المیزان الكبير: ۲۴۸/۱

(۴) الفقہ علی المذاهب الأربعة: ۵۱۸/۱-۵۲۱، ارکان صلوۃ الجنازۃ

اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا
وصغيرنا وكبيرنا وذکرنا وانثانا ، اللهم من
احييتنا منا فاحيه على الإسلام ومن توفيتنا منا
لتوفه على الإيمان . (۱)

اے اللہ ! ہمارے زندہ و مردہ ، حاضر و غائب ، بڑے
چھوٹے اور مرد و عورت کو معاف کر دیجئے ، ہاں الہا ! ہم میں
سے جس کو زندہ رکھے ، اس کو اسلام پر زندہ رکھ اور جس کو
وفات دینا چاہے ، اس کو ایمان پر موت دے ۔

یہ اس وقت ہے جب میت بالغ ہو ، خواہ مرد ہو یا عورت ،
اگر تا بالغ ہو تو دعاء مغفرت کے بجائے یوں کہے :

اللهم اجعله لنا فرطاً اللهم اجعله لنا ذخراً
واجراً اللهم اجعله لنا شافعاً ومشفعاً .

اے اللہ ! اس کو ہمارے لئے بیشکلی اجر بنا دے ، اور اس کو
ہمارے لئے ثواب اور عزت بنا دے ، اور اس کو ہمارے لئے
ایسا سفارش کرنے والا بنا دے جس کی سفارش قبول ہو ۔

لڑکی ہو تو ”ہ“ کے بجاء ”ہا“ اور ”شافعة مشفعة“ کہا
جائے پھر چوتھی تکبیر کہے اور اس کے بعد سلام پھیر دے ۔ (۲)
امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے یہاں صرف پہلی تکبیر میں
مقتدی ہاتھ اٹھائیں گے ۔

جنایت

”جنایت“ کے اصل معنی درخت سے پھل توڑنے کے

ہیں ، پھر غلطی کے ارتکاب کے لئے بولا جانے لگا ، (۳) جنایت
یوں تو اپنے مفہوم کے اعتبار سے تمام گناہوں کو شامل ہے ، جو
دنیا اور آخرت میں عذاب و سزا کا موجب ہو ، (۴) مگر فقہاء کے
یہاں عام طور پر جنایت کا لفظ دو موقعوں پر استعمال ہوتا ہے ،
ایک قتل یا انسانی جسم کو جزوی نقصان پہنچانے پر ، (۵) اس سلسلہ
کے کچھ ضروری احکام آگے مذکور ہوں گے ، دوسرے وہ افعال جن
کا ذکر کرتا ”احرام“ یا ”حرم شریف کی حرمت“ کی وجہ سے حرام ہو ،
وہی ماتکون حرمتہ بسبب الاحرام أو الحرم . (۶) یہاں
انہی کا ذکر مقصود ہے ۔

احرام میں جنایت

جیسا کہ جنایت کی تعریف سے واضح ہے فقہاء نے
جنایات کی دو قسمیں کی ہیں ، ایک وہ جو محرم کے لئے حرام ہیں ،
غیر محرم کے لئے جائز ہیں ، دوسرے وہ جو حد و حرم میں ناجائز
ہیں ، خواہ محرم ہو یا نہ ہو ، (۷) ہر چند کہ منوعات احرام کی فہرست
بہت طویل ہے ، تاہم اصولی طور پر وہ پانچ قسم کی ہیں ، ایک وہ
جن کا تعلق خوشبو کے استعمال سے ہے ، دوسرے وہ جن کا تعلق
جسم کی اصلاح کے لئے تراش و خراش ، مثلاً بال کاٹنا اور ناخن
تراشنا وغیرہ سے ہے ۔ تیسرے وہ جن کا تعلق لباس کی ایسی وضع
سے ہے جس کو احرام میں منع کیا گیا ہے ، مثلاً چہرہ کا ڈھکنا ،

مردوں کے لئے سلعے ہوئے کپڑے کا استعمال ، چوتھے جماع

(۱) ترمذی : ۱۹۸/۱ ، باب ما یقول فی الصلوۃ علی الميت ، بعض روایتوں میں یہ دعا مذکور ہے : اللهم اغفر له وارحمه واغسله بالبرد کما یغسل الثوب

(باب مذکور)

(۲) الفتاویٰ الہندیہ : ۸۴/۱

(۳) نہایہ : ۳۰۹/۱

(۴) طحطاوی علی مرقا الفلاح : ۳۷۳

(۵) دستور العلماء : ۳۱۷/۱

(۶) دستور العلماء : ۳۱۷/۱

(۷) مرقا الفلاح مع الطحطاوی : ۳۸۳ ، باب الجنایات

اور دواغی جماع کا ارتکاب، پانچویں شکار، اس کے علاوہ افعال حج میں کسی قسم کا نقص یا ترتیب کا فرق ——— حدود و حرم کی ممنوعات دو ہیں: وحشی جانوروں کا شکار، خود روپودوں کو فقہی تفصیلات کے مطابق اکھڑنا۔

پھر ”جزا“ یعنی جنایت پر عائد ہونے والے شرعی تاوان کے اعتبار سے بھی جتاہیات کی کئی قسمیں ہو جاتی ہیں۔

۱۔ جن پر دم واجب ہوتا ہے، یعنی اونٹ گائے، بکری کی قربانی واجب ہو جاتی ہے۔

۲۔ دم واجب ہوتا ہے، لیکن دم ہی متعین نہیں، اس کی جگہ صدقہ و فدیہ یا روزہ بھی کفایت کر سکتا ہے۔

۳۔ جن پر نصف صاع گہیوں کا صدقہ کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

۴۔ نصف صاع گہیوں سے کم کا صدقہ کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

۵۔ جن کی وجہ سے قیمت یا مثل واجب ہوتا ہے، اس سلسلے

میں بعض احکام تو ”حج“، ”حرم“ اور ”دم“ کے تحت

ذکر کئے جائیں گے، تاہم یہاں میں ان جتاہیات اور اس

کی جزا کی بابت ایک نقشہ نقل کرتا ہوں جس کے ذریعہ

احناف اور دوسرے فقہاء کے مسلک کی وضاحت ہو جاتی

ہے، اور ایک نظر میں ضروری اور اہم احکام آ جاتے ہیں۔

نقشہ جنایات

جنایات	احناف کا مسلک	دوسرے فقہاء کا مسلک	کیفیت
۱- خوشبو کا استعمال	اگر خوب عطر ملا تو دم واجب ہوگا اور اگر تھوڑی خوشبو استعمال کی تو صدقہ ادا کرے گا، تھوڑے اور زیادہ کا فیصلہ عرف سے کیا جائیگا۔	حنابلہ کے یہاں بکری کی قربانی یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا کھلانے کا اختیار ہے۔	احناف کے مسلک کی تفصیل یوں ہے کہ خوشبو دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو خوشبو کے لئے بنائی جائیں، جیسے مشک وغیرہ وغیرہ، ان کا استعمال جس طرح بھی ہو جو بجائے خود خوشبو نہ ہو لیکن خوشبو دار اشیاء اس سے تیار کی جاتی ہوں جیسٹل وغیرہ، اس کا خوشبو ہوتا نہ ہوتا استعمال پر موقوف ہے، اگر خوشبو کی طرح استعمال کیا جائے جسم پر ملا جائے تو خوشبو کے حکم میں ہے، اور بطور دوا استعمال ہو تو خوشبو کے حکم نہیں ہے۔
۲- ملے ہوئے کپڑوں کا استعمال۔	اگر ایک شبانہ روز استعمال کیا تو دم واجب ہوگا، اس سے کم میں صدقہ، ایک دن و رات سے زیادہ بھی مسلسل پہننے رہے تو بھی ایک دم واجب ہوگا۔	حنابلہ کے یہاں بکری کی قربانی، تین روزوں یا چھ مساکین کو کھانا کھلانے کا اختیار ہے۔	بھول کر پہنے یا جان بوجھ کر واقعیت کے باوجود پہنے، یا تا واقعیت میں، اپنے اختیار سے یا جبر و اکراہ کے تحت، ہر صورت جزاء واجب ہوگی، پہننے خوشبو کے استعمال کی صورت میں بھی ہے۔
۳- بال کاٹنے کا حکم	چوتھائی سر، داڑھی، یا اس سے زیادہ حصہ مونڈ دے تو دم واجب ہوگا، اس سے کم ہو تو صدقہ، اگر ایک دو بال اکھاڑے تو ہر بال کے بدلہ ایک لپ گیں ہوں ادا کرے۔	ایک دو بال کاٹنے تو ہر بال کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلانے (حنابلہ) تین یا اس سے زیادہ بال کاٹنے پر بکری واجب ہوگی (شافعی و حنابلہ)	امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس میں حرم و حل کی سر زمین کا فرق نہیں، قاضی ابویوسفؒ کے نزدیک حل میں مونڈائے تو کچھ واجب نہ ہوگا، بال

<p>موعد انے اور ترانے کا حکم کیا ہے۔</p> <p>دو یا اس سے کم ناخن کاٹنے تو ہر ناخن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلائے (حنابلہ) تین سے زیادہ ہو تو بکری واجب ہوگی۔ (مسند فقہاء)</p> <p>شواہغ و حنابلہ کے نزدیک بکری کی قربانی واجب ہوگی۔</p> <p>عمر ا ہو یا نسیان، نیند میں ہو، یا بیداری میں، رضا کے ساتھ ہو یا اگر اس کے ساتھ، ایک ہی حکم ہے۔</p>	<p>کھل ہاتھ پاؤں کے ناخن کاٹنے پر دم واجب ہوگا اور اگر دو تین انگلیوں کے ناخن ترانے تو ہر انگلی کے بدلہ نصف صاع گےہوں ادا کرے۔</p> <p>مفرد حاجی وقوف عرفہ سے پہلے ہی فطری راہ سے جماع کرے تو بکری واجب ہوگی اور اگر غیر فطری راہ سے جماع کرے، یا پوسہ لیا، شہوت سے چھوا اور انزال ہو گیا تو اونٹ واجب ہو جائے گا، یہی حکم حلق کا بھی ہے، اگر عورت کی شرمگاہ کی طرف بہ نگاہ شہوت دیکھا تو مگو انزال ہو جائے، کچھ واجب نہ ہوگا۔</p>	<p>۴- ناخن ترانے کا حکم</p> <p>۵- جماع یا جماع کے دوائی</p>
<p>جس جانور کو قتل کیا ہے، اس مقام پر دو مستبر اور واقف کار اشخاص سے جانور کی قیمت لگائی جائیگی، پھر اسے اختیار ہوگا کہ اس میں کوئی قربانی کے لائق جانور مل جائے تو خرید کر ذبح کر دے ورنہ گےہوں خرید کر ہر مسکین کو نصف صاع کے حساب سے صدقہ کرے، ورنہ ہر نصف صاع گےہوں کے بدلہ ایک روزہ رکھے۔</p> <p>اگر ایام نحر میں یا اس کے بعد اعادہ کر لے تو دم معاف ہو جائے گا۔</p>	<p>اسی کے مثل پالتو جانور کی قربانی یا اس کی قیمت کا گےہوں خرید کر ہر محتاج کو ایک دے یا ہر دے کے عوض ایک روزہ رکھے (حنابلہ) یہی رائے جمہور فقہاء کی ہے۔</p>	<p>۶- حالت حرام میں جوشی جانور کا شکار کر لے۔</p> <p>۷- طواف زیارت جو حج کا ایک رکن ہے، بلا فسخ ہو کر لے۔</p>
	<p>۸- ایک بکری کی قربانی واجب ہوگی۔</p>	

<p>اگر ایام نحر کے اندر بحالت پاکی دوبارہ طواف کر لے تو دم واجب نہ ہوگا اور اگر ایام نحر کے بعد کیا تو دم باقی رہے گا، البتہ حج مکمل ہو جائے گا اور اگر ناپاکی کی حالت میں سعی کی، تو سعی کے وجوب کی ادائیگی کے لئے کفایت کر جائے گا۔</p>		<p>اونٹ کی قربانی واجب ہوگی</p>	<p>۸- طواف زیارت جنابت کی حالت میں کر لے۔</p>
	<p>بکری ذبح کرے، یا دس دنوں روزہ رکھے۔ (حتابلہ)</p>	<p>۹- صفا و مروہ کے درمیان سعی دم واجب ہوگا۔</p>	<p>۹- صفا و مروہ کے درمیان سعی چھوڑ دے۔</p>
<p>اگر سات میں سے تین یا اس سے کم کنکریاں پھینکتے سے رہ گیا تو ہر کنکری کے بدلے نصف صاع گیہوں کا صدقہ کر دے۔</p>		<p>۱۰- غروب آفتاب سے پہلے عرقات سے نکل گیا۔</p> <p>۱۱- ۱۰ روزی الحجہ کو حجرہ عقبہ کی رمی بطور دم ایک بکری واجب ہوگی۔</p> <p>۱۲- مزدلفہ میں وقوف نہ کرے</p> <p>۱۳- پال پہلے موٹا لے، اور قربانی بعد کو کرے۔</p>	<p>۱۰- غروب آفتاب سے پہلے عرقات سے نکل گیا۔</p> <p>۱۱- ۱۰ روزی الحجہ کو حجرہ عقبہ کی رمی نہ کی، یا ۱۱/۱۲ کو جمرات کی رمی نہ کی۔</p> <p>۱۲- مزدلفہ میں وقوف نہ کرے</p> <p>۱۳- پال پہلے موٹا لے، اور قربانی بعد کو کرے۔</p>

یہ بھی ہے کہ کسی عضو انسانی کی ظاہری صورت تو باقی رہے، لیکن اس کی منفعت اور اس کا مقصد تخلیق فوت ہو جائے، عام طور پر فقہاء کے ہاں اسی نوع (جنایت علی النفس) کے جرائم کو ”جنایت“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جنایت کی بعض صورتیں اور ”شجاج“

شہید فی سبیل اللہ عبد القادر عودہ نے ہلاکت سے کمتر جنایت (جنایت علی مادون النفس) کی مجرم کے جرم کے نتیجہ کو سامنے رکھتے ہوئے پانچ قسمیں کی ہیں: (۱)

کسی عضو انسانی کی قطع و برید، یا اسی طرح کا کوئی اور فعل، مثلاً ہاتھ، پاؤں وغیرہ کو کاٹ ڈالنا، یا سر اور داڑھی کے بال اکھاڑ دینا۔ دوسرے کسی عضو کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو ختم کر دینا، یعنی بینائی، سنوائی اور ذائقہ شناسی سے محرومی۔ تیسرے ”شجاج“ جس سے سر اور چہرہ کے زخم مراد ہیں، عام فقہاء کے نزدیک سر اور چہرہ کا ہر طرح کا زخم ”شجاج“ کہلاتا ہے، احتلاف کے نزدیک سر اور چہرہ کی ہڈی کے حصہ کا زخم ہی ”شجاج“ سے موسوم ہے، اس طرح رخسار کا زخم ”شجاج“ میں شمار نہیں ہوگا۔ احتلاف کے نزدیک ”شجاج“ کی دس قسمیں کی گئی ہیں:

۱- حارصہ: جس میں جلد پھٹ یا چھل جائے، لیکن خون نہ نکلے۔

۲- دامعہ: جس میں خون تو ظاہر ہو لیکن بے نہیں۔

البتہ جہاں کہیں ”دم“ واجب ہوتا ہے، احتلاف کے یہاں وہاں حاجی اگر ”قرآن“ کر رہا ہے تو ایک کی بجائے دو دم واجب ہو جائے گا، (۱) نیز کتب فقہ میں جہاں کہیں ”دم“ واجب ہونے کا ذکر ہے، ان میں دو صورتوں کے سوا ہر جگہ بکری واجب ہوگی، دو صورتیں وقوف عرفہ کے بعد اور پال کٹانے سے پہلے جماع اور حالت جنایت میں طواف زیارت کی ہیں، کہ ان دونوں صورتوں میں اونٹ کی قربانی واجب ہے۔ (۲)

زخم اور اس کی دیت

یہ تو جنایت کا ایک خاص پہلو، یعنی افعال ”جج“ سے متعلق جنایات کا بیان تھا۔ لیکن جنایات کا دائرہ بہت وسیع ہے، قاضی علاء الدین طرابلسی نے جنایت کی درج ذیل قسمیں کی ہیں: نفس پر جنایت، عقل پر جنایت، مثلاً شراب نوشی، مال پر جنایت، مثلاً چوری اور غصب، نسب پر جنایت، جیسے زنا، عزت و آبرو پر جنایت، جیسے قذف یعنی اتہام، محاربین یعنی باغیوں، ڈاکوؤں کی جنایت، اور مذہبی معاملات میں جنایت، مثلاً ارتداد، زندقہ، یقیت وغیرہ، نفس پر جنایت کی دو صورتیں ہیں، اول غیر طبعی طور پر کسی کو ہلاک کر دینا جس کو ”قتل“ کہا جاتا ہے، اور دوسرے اس سے کمزور درجہ کا جسمانی نقصان ہو نچانا، یہ نقصان اگر کسی عضو انسانی کی قطع و برید کی صورت میں ہو تو ”قطع“ ہے، اور اگر زخم کی صورت ہو تو ”جرح“ ہے۔ (۳) اس درجہ کی جنایت میں

(۱) فقہاء احتلاف کا مسلک عالمگیری باب الجنایات سے اور دوسرے فقہاء کا مسلک الفقہ علی المذاهب الأربعة (عبد الرحمن جزیری) اور الفقہ الاسلامی وادلہ (زبلی) سے ماخوذ ہے، کیفیت کے قانون کی وضاحتیں فقہی کے مطابق ہیں۔

(۲) طحاوی علی مرقا الفلاح، ۳۸۴: باب الجنایات

(۳) التشریع الجنائی ۲: ۲۵۵

(۳) معین الحکام : ۲۱۹

جسم کے دوسرے حصوں پر جو زخم آئے وہ ”جراح“ کہلاتے ہیں، ان زخموں کی فقہاء نے دو قسمیں کی ہیں، ”جائفہ“ اور ”غیر جائفہ“، ”جائفہ“ وہ زخم ہے، جو پیٹ اور سینہ یا پشت وغیرہ کے جوف تک پہنچا ہو اور جو زخم اس درجہ کاری نہ ہو وہ، ”غیر جائفہ“ کہلاتا ہے، (۲) شہید مرحوم نے جنایت کی پانچویں قسم ایسی ایذا کو قرار دیا ہے، جس میں کسی عضو کے کٹنے، اس کی منفعت ضائع ہونے یا شجاعت و جراح کی قسم کے زخم تک نوبت نہیں آئی ہو۔ (۳) جنایت کی ان مذکورہ صورتوں میں کیا احکام ہوں گے، کب قصاص واجب ہوگا، اور کب دیت؟ اور جراح مجرد اور خود جرح (زخم) کے سلسلے میں کیا شرطیں ملحوظ رکھی جائیں گی؟ ان کا تعلق ”قصاص“ اور ”دیت“ سے ہے، اور انہی الفاظ کے ذیل میں قارئین انشاء اللہ ان مباحث کو ملاحظہ کر سکیں گے۔

جانور کے ذریعہ نقصان

البتہ جنایت کی بعض بالواسطہ صورتوں اور ان کے احکام کا یہاں ذکر کیا جانا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ان میں ایک صورت جانوروں کے ذریعہ ہونے والے نقصانات کی ہے، اگر کوئی شخص جانور کسی باغ یا کھیت میں داخل کر دے، اور اس سے نقصان پہنچے، چرواہا بھی ساتھ ہو تو وہ ان نقصانات کا ضامن ہوگا، اگر ہنکانے والا ساتھ نہ ہو تو دو رائیں ہیں، ایک یہ کہ اب بھی وہ ضامن ہوگا، دوسرے یہ کہ اب وہ ضامن نہ ہوگا، بعض فقہی نظائر سے پہلی رائے کی تائید ہوتی ہے، (۴) ایک شخص جانور پر سوار ہو دوسرا اس کو اچکا دے اور اس

۳- دامیہ: جس زخم سے خون بہہ پڑے۔

۴- باضغہ: جس زخم سے گوشت کٹ جائے، مگر ہڈی تک نہ پہنچے۔

۵- متلاحمہ: زخم سے اتنا گوشت کٹ جائے کہ ہڈی کے قریب پہنچ جائے، البتہ گوشت اور ہڈی کے درمیان کی باریک جھلی ابھی نظر نہ آئی ہو۔

۶- سحاق: اگر یہ باریک جھلی نظر آنے لگے تو ”سحاق“ ہے کہ دراصل اس جھلی ہی کا نام ”سحاق“ ہے۔

۷- موضوہ: یہ جھلی بھی چھل جائے اور ہڈی نظر آنے لگے، ”موضوہ“ ہے۔

۸- ہاشمہ: گوشت کے کانٹے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ہڈی بھی توڑ دی تو اسے ”ہاشمہ“ کہا جاتا ہے۔

۹- منقلہ: اور اگر ٹوٹنے کے بعد اپنی جگہ سے ہٹ بھی جائے تو ایسے زخم کو ”منقلہ“ کہتے ہیں۔

۱۰- وہ زخم جو ”ام الدماغ“ یعنی بیچھے کی اوپری جلد تک پہنچ جائے۔

اس کے علاوہ بعض فقہاء نے زخم کی ایک اور قسم ”دماغہ“ بھی بتائی ہے، لیکن طرابلسی کا خیال ہے کہ ”دماغہ“ ایسے زخم کو کہتے ہیں جس میں مغز دماغ نکل آئے، ظاہر ہے کہ یہ زخم نہیں، بلکہ قتل ہے، اس لئے اس کو ”شجاعت“ میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ (۱)

جراح

اس جنایت کی چوتھی قسم ”جراح“ ہے، سر اور چہرہ کے علاوہ

(۱) معین الحکام : ۳۲۲

(۲) بدائع الصنائع : ۲۹۶/۷

(۳) خلاصۃ الفتاوی : ۲۵۶/۳

(۴) التشريع الجنائي الإسلامي ۲۰/۲۰۷

جنایت کرے، تو کیا حکم ہوگا؟ اگر کھائے جانے والے جانور کو مالک کی اجازت کے بغیر ذبح کر دے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ذبیحہ کو رکھ لے، ایسی صورت میں ذبح کرنے والے کے ذمہ کوئی تاوان نہیں ہوگا، یا ذبیحہ اس کے حوالے کر دے اور قیمت وصول کر لے، بڑے حلال جانور مثلاً گائے، بیل وغیرہ کی آنکھ پھوڑ دے تو اس کی مکمل قیمت کا ایک چوتھائی بطور تاوان واجب ہوگا۔ چھوٹے جانور، بکری، مرغی وغیرہ کی آنکھ اگر پھوڑ دی تو اس کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو نقص پیدا ہو گیا ہے اس کی تلافی واجب ہوگی، ذبح و قتل اور جزوی نقصان کی صورت میں یہی حکم اس وقت بھی ہے، جب کہ اس جانور کا گوشت نہ کھایا جاتا ہو، اگر جانور کا ایک پاؤں کاٹ دیا اور وہ ان جانوروں میں ہے، جن کا گوشت حلال نہیں تو جنایت کرنے والا جانور کی مکمل قیمت کا ضامن ہوگا، اگر یہی ایسے جانور کے ساتھ کیا گیا، جس کا گوشت کھانا جائز ہے، تو یا تو جانور رکھ لے اور جو نقص پیدا ہوا ہے، اس کا تاوان وصول کر لے یا اس کے حوالے کر دے، اور مکمل قیمت وصول کر لے، یہ امام محمد کا نقطہ نظر ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال و حرام جانور کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ (۴)

آتش زنی کا نقصان

بالواسطہ جنایت ہی کے ذیل میں یہ صورت بھی آتی ہے کہ آدمی ایک جگہ آگ سلگائے اور آگ کہیں اور جا لگے، فقہی جزئیات کو ملحوظ رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دو صورتوں میں آگ سلگانے والا اس کا ذمہ دار ہوگا، ایک اس وقت کہ اس نے براہ

کا یہ عمل سوار کی ایماء کے بغیر ہوا اور اس کے نتیجہ میں سوار گر جائے اور اس کی موت واقع ہو جائے، تو شخص مذکور پر متوفی کی پوری دیت واجب ہوگی۔ (۱) — امام محمدؒ سے منقول ہے کہ جو شخص سلطان کے دروازے یا مسجد کے دروازے پر جانور کھڑا کر دے اور وہ کوئی جانی و مالی نقصان کر دے تو جانور کا مالک اس کا ذمہ دار ہوگا، ہاں اگر کوئی جگہ خاص اسی مقصد کے لئے مقرر کی گئی ہو وہاں جانور رکھے جائیں اور ان سے کوئی نقصان پہنچ جائے تو اب مالکان جانور ذمہ دار نہ ہوں گے۔ (۲)

کوئی شخص گدھے کو ہنکارا ہوا گدھے پر لکڑیاں رکھی تھیں، رہگذر میں اس کے بازو ایک شخص کھڑا تھا، ہنکانے والے نے آواز لگائی، مگر شخص مذکور سن نہ سکا، یا سنا لیکن وقت اتنا کم تھا کہ راستہ سے ہٹ نہ سکا، کہ لکڑی اس کے آگلی اور کپڑے پھٹ گئے، تو گدھے کے مالک کو تاوان ادا کرنا ہوگا، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ اس نے آواز ہی نہ لگائی ہو، ہاں اگر سننے یا دیکھنے اور مناسب موقع ملنے کے باوجود مذکورہ شخص راستہ سے ہٹا ہی نہیں تو اب وہ ضامن نہیں ہوگا۔ (۳) اسی سے موجودہ ٹریفک قواعد کی ترتیب میں مدد لی جاسکتی ہے کہ اگر ڈرائیور کے مناسب انتباہ اور مناسب وقفہ کے باوجود راہ گیر راستہ سے نہ ہٹے تو حادثہ کا ذمہ دار راہ گیر ہوگا اور اگر ایسا نہ ہو تو ڈرائیور کو ذمہ دار ہونا چاہئے۔

جانور پر تعدی

اس مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ کوئی شخص خود جانور پر

(۲) خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۵۶/۳

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۵۶/۳

(۱) حوالہ سابق: ۲۵۵

(۳) حوالہ سابق: ۲۵۶

اس کے لئے سلطان کے پاس ملتی ہو اور سلطان شخص مذکور پر تاوان عائد کر دے، پھر بعد کو اس کا شبہ غلط ثابت ہو، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور فتویٰ امام محمدؒ ہی کے قول پر ہے۔ (۲)

موجودہ زمانہ میں جھوٹے مقدمات میں پھنسا کر جس طرح بعض شریف لوگوں کو پھنسا یا اور ہراساں کیا جاتا ہے، ایسے لوگوں پر تاوان عائد کرنے کے مسئلہ میں ان جزئیات سے روشنی حاصل کی جاسکتی ہے۔

جنس

أصول فقہ کی اصطلاح میں ”جنس“ کا اطلاق ایسے الفاظ پر ہوتا ہے، جو بہت سے افراد کو شامل ہو اور ان کا مقصد وجود جداگانہ ہو، مثلاً انسان: ان میں مرد بھی ہے، عورتیں بھی، مردوں کا وظیفہ حیات الگ ہے، یعنی کسب معاش، جہاد وغیرہ اور عورتوں کا الگ یعنی، رضاعت، تربیت اطفال اور خانہ داری وغیرہ، اس لئے ”انسان“ کو ”جنس“ کہا جائے گا، عبادات میں اختلاف سبب کی وجہ سے فقہاء اختلاف جنس کا فیصلہ کرتے ہیں، مثلاً ظہر و عصر کی نماز کے اسباب الگ الگ اوقات ہیں، اس لئے ان کی جنس مختلف شمار ہوگی اور ایک سال کے تیس روزوں کا سبب ایک ہی ہے، یعنی ماہ رمضان کی آمد، لہذا ان روزوں کی جنس ایک ہوگی و يعرف اختلاف الجنس باختلاف السبب۔ (۳)

راست کسی کے مکان یا کپڑے وغیرہ میں آگ لگا دی ہو، دوسرے آگ اس نے تیز ہوا میں لگا کی اور اس کی بے احتیاطی کی وجہ سے دوسرے کے ہاں جا لگی، امام عبدالرشید طاہر بخاری کا بیان ہے:

رجل استاجر أرضاً فاحرق الحصاد فاحترق
كذلك غيره لا يضمن قال الإمام السرخسي
في يوم الريح يضمن (۱)

نقصان پہونچانے کی ایک خاص صورت

بالواسطہ جنایت کی ایک صورت وہ ہے، جس کو فقہاء نے ”سعیہ“ سے تعبیر کیا ہے، ”سعیہ“ سے مراد ہے بادشاہ کے یہاں کسی کے خلاف تالش کرنا، تاکہ بادشاہ اس پر جرمانہ عائد کر دے، قاضی ابوالیسر کا کہنا ہے کہ اس کی تین صورتیں ہیں، اول یہ کہ یہ سعیہ اپنے کسی واجبی حق کی بنا پر ہو، مثلاً وہ اس کو اذیت پہونچاتا ہو اور سلطان سے رجوع کئے بغیر وہ اپنی حفاظت نہ کر سکتا ہو، یا وہ فاسق ہو اور امر بالمعروف کے ذریعہ وہ اپنے فسق سے باز رہنے کے لئے تیار نہ ہو، ایسی صورت میں وہ ضامن نہیں ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی کے خلاف جبری کی کہ اس نے کوئی دینہ یا لفظ پایا ہے، اور بادشاہ کی عادت ہو کہ جن لوگوں کے بارے میں ایسی اطلاعات ملتی ہوں وہ ان پر مالی بوجھ ڈالتا ہو، حالانکہ یہ خبر غلط تھی، تو اب اس کا یہ عمل موجب تاوان ہوگا۔ تیسرے کسی شخص کے متعلق اس کو شک پیدا ہو جائے کہ اس کی اس شخص کی بیوی کے پاس آمد و رفت ہے، چنانچہ وہ

(۲) خلاصۃ الفتاویٰ: ۶۱/۳-۶۲-۱۶۰

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۵۷/۳

(۳) الاشباہ والنظائر، لابن نجیم: ۳۱

اشخاص سے اٹھالیا گیا ہے، خوابیدہ سے، تا آنکہ بیدار ہو جائے، بچے سے تا آنکہ بالغ ہو جائے اور مجنون سے یہاں تک کہ اس کی عقل لوٹ آئے۔ (۲)

عبادات و معاملات

عبادات کے لئے نیت ضروری ہے، اور نیت و ارادہ کے لئے ضروری ہے کہ آدمی اپنے اقوال و افعال پر اختیار رکھتا ہو، مجنون چونکہ طبیعت کی بے اعتدالی کے باعث غیر اختیاری طور پر مختلف حرکتیں کرتا رہتا ہے، اس لئے اس کی نیت کا اعتبار نہیں اور وہ عبادات کا مکلف باقی نہیں رہتا۔ (۲)

یہی حال ان تمام معاملات کا ہے جن میں فریقین کی رضامندی شرط ہے، یا اس فریق کی رضا شرط ہے، جو جنون میں مبتلا ہے، نکاح اور خرید و فروخت میں طرفین کی رضامندی ضروری ہے، اس لئے مجنون کا نکاح کرنا یا نکاح قبول کرنا یا خریدنا یا بیچنا معتبر نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء ان معاملات کے لئے عاقل ہونے کی شرط ٹھہراتے ہیں، پاگل کی طلاق اور ہبہ معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ طلاق میں طلاق دینے والے کی نیت اور ہبہ میں ہبہ کرنے والے کے ارادہ کا بنیادی دخل ہوتا ہے اور مجنون کی نیت و ارادہ کا اعتبار نہیں۔

جو امور معتبر ہیں

البتہ جن امور کا تعلق نیت و ارادہ اور اختیار و رضامندی سے نہیں ہے، وہ جنون کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں، مثلاً

احکام فقہ میں جنس کی بحث عام طور پر چند مسائل میں آتی ہے، ایک نیت میں جہاں دو ہم جنس عبادتوں میں امتیاز کے لئے تعین نیت معتبر نہیں مانی جاتی۔ دوسرے رہائش کہ یہاں دو ہم جنس اشیاء کے درمیان کی بیشی بعض خاص تفصیلات کے ساتھ سود بن جاتی ہے۔ تیسرے خرید و فروخت کی ایک خاص صورت سلم میں، جس میں کہ بیع یعنی سامان فروختی کی جنس متعین کر دینی ضروری ہوتی ہے، جنس سے متعلق یہ احکام اپنی اپنی جگہ مذکور ہوں گے۔ وباللہ التوفیق

(پاگل پن)

جنون

مشہور مرض ہے، فقہاء کی اصطلاح میں ”جنون“ ایسے دماغی خلل اور حرج کو کہتے ہیں کہ عام طور پر اپنے معمول کے مطابق آدمی کے اقوال و افعال باقی نہ رہ سکیں، چاہے یہ کیفیت فطری اور پیداؤشی طور پر ہو، یا بعد میں کسی مرض کی بناء پر، اختلال العقل بحیث يمنع جربان الافعال والاقوال علی نہجہ الانادراً امان نقصان جبل علیہ دماغہ واما لخروج مزاج الدماغ من الاعتدال۔ (۱) امام غزالیؒ نے جنون، بیہوشی اور نیند میں اس طرح فرق کیا ہے، کہ جنون عقل کو زائل کر دیتا ہے، بے ہوشی اس کو چھپا دیتی ہے اور نیند اسے ڈھک دیتی ہے۔ (۲) جنون بھی ان عوارض میں سے ہے، جن کو شریعت نے عذر تسلیم کیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: قلم تین

(۲) الأشباه والنظائر، للسيوطی: ۲۷۶

(۱) تیسیر التحرير: ۲۵۸/۲

(۳) سنن ابی داؤد، کتاب الحدود، باب فی المجنون یسرف او یصیب حداً، حدیث نمبر: ۴۴۰۱

(۴) تیسیر التحرير: ۲۵۹/۲

ہے، نہ کہ کافر و مرتد ہونا، اس لحاظ سے اس کو مسلمان ہی شمار کیا جانا چاہئے۔ دوسرے ارتد او کفر کا حکم مکلف سے متعلق ہے اور جنون کے بعد آدمی احکام کا مکلف ہی نہیں رہتا، چہ جائے کہ اسے مرتد قرار دیا جائے، اسی لئے امیر بادشاہ نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے۔

جنون کی قسمیں

فقہاء نے جنون کی دو قسمیں کی ہیں: اصلی اور عارضی یا مطبق اور غیر مطبق، جنون کی حالت میں انسان سے جو اقوال و افعال سرزد ہوں ان کے احکام ہر دو صورت میں یکساں ہیں، البتہ فرق اس قدر ہے کہ جنون اصلی اس حالت میں نہ ادا کی گئی نمازوں، روزوں اور زکوٰۃ کو ساقط کر دیتا ہے، اور صحت یاب ہونے کے بعد بھی اس کی تکمیل و قضاء واجب نہیں رہتی، جب کہ عارضی جنون سے یہ احکام بالکل ساقط نہیں ہوتے، صحت کے بعد ان کو ادا کرنا ضروری ہوتا ہے۔

پھر نماز کے حق میں مستقل جنون امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ ہے کہ ایک شب و روز اس حال میں گزر جائیں اور امام محمدؒ کے یہاں یہ کہ مرض کے بعد سے چھٹی نماز کا وقت نکل جائے اور افاقہ نہ ہونے پائے، روزہ کے معاملہ میں پورے ایک ماہ تک مرض کا احاطہ کئے رہنا مستقل جنون ہے اور زکوٰۃ میں پورے ایک سال، (۳) یعنی اوپر جو مدتیں ذکر کی گئی ہیں، اتنی مدت اور اوقات جنون میں مبتلا رہنے والے اشخاص کو اس میں گزری ہوئی ان کی عبادتوں کی قضاء کی ضرورت نہیں۔

وراثت ہے جو اس کا کسی دوسرے کے متروکہ میں یا دوسرے شخص کا اس کے متروکہ میں نکلے، اسی طرح ملکیت ہے کہ اگر وہ کسی مال کا مالک ہو تو اس کا اعتبار ہے، وہ اجر و ثواب کا بھی اہل رہتا ہے، مثلاً کسی نے ایک متعین دن میں روزہ رکھنے کی نیت کی، اتفاق سے اسی دن اس کا دماغی توازن متاثر ہو گیا تو اس کو اپنے قصد و ارادہ کی بنا پر اجر بہر حال ملے گا۔ (۱)

دین و عقیدہ

دین و اعتقاد کے بارے میں اصول یہ ہے کہ وہ اپنے والدین کے تابع ہوگا، اور وہ مسلمان ہیں تو یہ بھی مسلمان کے حکم میں ہوگا، اگر وہ کافر ہیں تو یہ بھی کافر سمجھا جائے گا، یہاں تک کہ اگر پاگل شخص کی بیوی نے اسلام قبول کر لیا تو پاگل کے بجائے اس کے والد پر اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ اسلام لے آیا تو نکاح باقی رہے گا اور انکار کر دیا تو دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ (۲)

بعض حضرات نے اسی پر ارتداد کے حکم کو بھی قیاس کیا ہے، یعنی اگر مجنون صحت کی حالت میں مسلمان تھا اور اس کے والدین بھی مسلمان تھے، پھر جنون کے مرض میں مبتلا ہونے کے بعد اس کے والدین مرتد ہو گئے تو اس مجنون کو بھی مرتد ہی تصور کیا جائے گا، یہی بات ابن ہمام نے ”کتاب الصحیر“ میں بھی لکھی ہے۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ اسلام کی مجموعی تعلیمات اس کے حق میں نہیں ہیں، اس لئے کہ اسلام کی نگاہ میں اصل مسلمان ہونا

(۱) تبصیر الصحیر: ۳۹۹/۲

(۲) تبصیر الصحیر: ۳۹۹/۲

(۳) تبصیر الصحیر: ۳۹۹/۲

جنون کے سبب تفریق

اگر شوہر کو جنون کا مرض ہو جائے تو آیا عورت کو مطالبہ تفریق کا حق حاصل ہوگا؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جواب نفی میں ہے، (۱) امام مالکؒ، (۲) امام شافعیؒ اور امام احمدؒ، (۳) کے نزدیک عورت تفریق کا مطالبہ کر سکتی ہے، یہی رائے فقہائے احناف میں امام محمدؒ کی بھی ہے، بشرطیکہ جنون نکاح کے بعد پیدا ہوا ہو یا اگر نکاح سے پہلے جنون رہا ہو تو عورت اس سے آگاہ نہ رہی ہو، (۴) چونکہ امام محمدؒ کا مسلک اس مسئلہ میں شریعت کی روح اور مزاج سے قریب بھی ہے اور مصلحت عامہ کے مطابق بھی، اس لئے بعد کو فقہاء احناف نے بھی امام محمدؒ ہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے کہ اگر قاضی عیب کی بنا پر رونکاح کا فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ ان القاضی لوفضی برد أحد الزوجین بعیب نفد قضاؤه۔ (۵)

عالمگیری میں ہے:

إن كان الجنون حادثاً يزيله سنة كالغنة وإن كان مطبقاً فهو كالحب وبه ناخذ. (۶)

غرض جنون کی دو قسمیں ہیں: مطبق اور غیر مطبق۔ جنون مطبق یہ ہے کہ جنون ہر وقت رہتا ہو اور آدمی مستقل پاگل ہو، ایسی صورت میں قاضی فی الفور نکاح فسخ کر دے گا اور اگر وقتاً

وقتاً جنون کا دورہ پڑتا ہو، ایسے مریض کو ایک سال علاج کے لئے مہلت دی جائے گی، اگر اس کے باوجود وہ صحت مند نہ ہوا تو پھر نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ (۷)

جنون کے متعلق فقہ شافعی کے احکام

فقہاء شوافع میں سیوطی نے سوئے ہوئے فحش، بیہوش اور مجنون کے مشترک احکام اور وہ احکام جن میں فرق ہے، کا ایک گونہ تفصیل سے ذکر کیا ہے، ان کی تفصیل کی روشنی میں مجنون کے جو احکام سامنے آتے ہیں، وہ اس طرح ہیں:

۱- حدث یعنی وضوء و غسل کے ٹوٹنے کا حکم مجنون کے لئے بھی ہوگا۔ (۸)

۲- جنون سے افاقہ کے بعد غسل کرنا مستحب ہے۔

۳- ایک نماز کے مکمل وقت جنون طاری رہا تو اس کی قضاء واجب نہ ہوگی۔

۴- پورے دن جنون رہا تو اس دن کا روزہ بھی اس پر واجب نہ ہوگا اور اگر دن کے کچھ حصہ میں جنون رہا تو روزہ صحیح قول کے مطابق باطل ہو جائے گا۔

۵- اذان کے درمیان جنون کا دورہ ہو، لیکن بلا طویل وقفہ کے افاقہ ہو گیا تو اگلے کلمات اذان کی تکمیل کافی ہو جائے گی۔

۶- اعتکاف کے دوران جنون کا دورہ پڑا تو جنون کی حالت

(۲) الشرح الصغير: ۲/۲۶۷

(۳) البحر الرائق: ۱۲۶/۳

(۶) عالمگیری: ۱۳۳۲، مطبوعہ ہندوستان

(۷) حوالہ سابق، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "اسلام اور جدید معاشرتی مسائل کا" کا مقالہ "امراض و عیوب کی بنا پر فسخ نکاح"

(۸) مجنون خود تو مکلف نہیں ہے، شاید مصنف کا فضاء یہ ہو کہ مجنون حالت جنابت میں ہو تو صحت مند کے لئے اس کو مسجد میں لے جانا یا بے وضو ہونا اس کے ہاتھ میں قرآن دینا جائز نہ ہوگا، خالد۔

”اعکاف“ میں شمار نہ ہوگی۔

حرام ہو جائے گی۔ (۱)

۷۔ مجنون کے ولی کے لئے جائز ہوگا کہ مجنون کی طرف

سے احرام باندھے۔

۸۔ حج میں مجنون کا وقفہ عرفہ معتبر نہ ہوگا۔

۹۔ مجنون نے پہلے سے ”رمی جمار“ کے لئے کسی کو نائب بنایا ہو،

پھر جنون کا دورہ پڑا اور شخص مذکور نے اس کی طرف سے رمی کر دی تو کافی ہے۔

۱۰۔ جائز معاملات بھی جنون کی حالت میں کرے تو باطل

ہوں گے۔

۱۱۔ امیر المؤمنین جنون کی وجہ سے امامت کبریٰ سے معزول

ہو جائے گا۔

۱۲۔ ولی نکاح مجنون ہو جائے تو اس کے بعد والے ولی کی

طرف ولایت منتقل ہو جائے گی۔

۱۳۔ مجنون کا ولی، مجنون کا نکاح کر سکتا ہے۔

۱۴۔ انبیاء پر بے ہوشی طاری ہو سکتی ہے، کیونکہ یہ مرض ہے،

لیکن جنون نہیں ہو سکتا کہ یہ ایک نقص اور عیب ہے۔

۱۵۔ جنون کی وجہ سے جملہ تصرفات اور اختیارات سے آدمی

محروم ہو جاتا ہے۔

۱۶۔ مجنون کی عبادات، خرید و فروخت، بیع و معاملات جیسے

طلاق وغیرہ صحیح نہ ہوگی۔

۱۷۔ مجنون اپنی بہو سے ولی کر گذرے تو بہو اس کے بیٹے پر

جنین

(زیر حمل بچہ)

بچہ جب تک طعن مادر میں ہو ”جنین“ کہلاتا ہے، پیدا

ہونے کے بعد ”صبی“، غذا کھانے لگے تو ”غلام“ تا آنکہ سات

سال کا ہو جائے، سات سال سے دس سال تک بچہ کو ”یافع“ پھر

پندرہ سال تک ”حزور“ کہا جاتا ہے، (۲) احکام شرعیہ کے اعتبار

سے انسان کے پانچ ادوار کئے گئے ہیں: اول زمانہ حمل، جب

بچہ ”جنین“ کہلاتا ہے، دوسرے دور طفولیت، تیسرے دور تمیز،

چوتھے دور ”بلوغ“ اور پانچویں دور ”رشد و شعور“، (۳) ”جنین“

کی دوہری حیثیت ہوتی ہے، ایک طرح وہ اپنی ماں کے وجود کا

ایک حصہ ہوتا ہے، چنانچہ اگر جانور فردخت کیا جائے تو زیر حمل

جنین بھی ماں کے ساتھ اس معاملہ میں داخل ہوتا ہے۔ دوسری

حیثیت اس کے اپنے وجود کی ہوتی ہے، اس لئے کہ جنین مستقل

طور پر زندہ رہتا ہے اور مستقبل قریب میں وہ ایک مستقل اور مکمل

انسان بننے والا ہے، (۴) اسی لئے فقہاء نے اس دوہری حیثیت کو

ملاحظہ رکھتے ہوئے ”جنین“ کے بعض حقوق ثابت کئے ہیں، لیکن

خود ”جنین“ پر کوئی حق کسی اور کا نہیں ٹھہرایا ہے، کہ ابھی وہ

تکلیف اور ذمہ داری کے دائرہ سے باہر ہے، یہ حقوق جو جنین

کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں، نسب کا ثبوت، حق وراثت،

وصیت، اور وقف کا استحقاق، ماں کی آزادی کے ساتھ جنین کی

(۱) ملخص از: الاشیاء والنظائر للسیوطی: ۸۰-۳۷۴، القول فی النائم والمجنون والمغمی علیہ

(۲) المدخل الفقہی العام للزرقاء: ۷۳۷/۲

(۳) الاشیاء والنظائر للسیوطی: ۳۸۷

(۴) دیکھئے: کشف الاسرار للبرہدوی: ۳۳۹/۳

ازادی ہے۔ یہ چوتھا مسئلہ چونکہ فی زمانہ محتاج بیان نہیں، اس لئے اس کے سوا بقیہ تین حقوق کی مختصر اور ضروری تشریح کی جاتی ہے۔

ثبوت نسب

منکوحہ اور معتدہ (عدت گزارنے والی عورت) کے جنین کا نسب بالاتفاق اس کے شوہر سے ثابت ہوگا، البتہ معتدہ کی صورت میں اس قدر تفصیل ہے کہ طلاق دینے والے شوہر کے طلاق دینے (اگر طلاق بائن دی ہو) کے بعد اور عدت وفات گزار رہی ہو تو شوہر متوفی کی وفات کے اتنے عرصہ بعد ولادت ہو کہ اتنی مدت تک اس عورت کے بطن میں اس حمل کے باقی رہنے کا امکان تھا۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ”ثبوت نسب“ اور ”حمل“)

اگر ”جینین“ سے ثبوت نسب کا قبل از ولادت مرد انکار کرے تو عام فقہاء کے نزدیک قاضی زوجین کے درمیان لعان کرائے گا اور نسب اس مرد سے متعلق نہ رہے گا، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قبل از ولادت نسب کا انکار قابل اعتبار نہ ہوگا، ولادت کے بعد مرد مولود کے نسب کا انکار کرے تو اب لعان کے ذریعہ جہاں زوجین میں تفریق عمل میں آئے گی وہیں نو مولود کا رشتہ نسب اس مرد سے منقطع ہو جائے گا۔ (۱)

وراثت

مورث کی موت کے وقت جینین کا بطن مادر میں وجود یقینی

ہو اور اس کی وفات کے بعد وہ زندہ حالت میں پیدا ہو تو اب ”جینین“ وراثت کا حق دار ہوگا، پھر چونکہ حمل میں ایک سے زیادہ بچوں کے موجود ہونے کا امکان موجود ہے، اس لئے بعض فقہاء نے چار بچوں، بعض نے تین اور بعضوں نے دو کا حصہ محفوظ رکھنے کا حکم دیا ہے، (۲) احناف کا قول مشہور جس پر فتویٰ ہے یہ ہے کہ ایک وارث کا حصہ روکے رکھا جائے گا، اگر بحیثیت مرد جینین کا حصہ زیادہ نکلتا ہو تو اسی لحاظ سے حصہ محفوظ رکھا جائے گا، اور اگر بحیثیت لڑکی حصہ کی مقدار زیادہ ہوتی ہو تو ابھی جینین کو لڑکی فرض کر کے اس کا حصہ روک رکھا جائے گا، (۳) ویسے ظاہر ہے عورت کا حصہ اس کے ہم رشتہ مرد کے مقابلہ اکثر کم ہی رکھا گیا ہے کہ وہ ان بہت سی ذمہ داریوں سے فارغ ہے جو مرد کے ذمہ رکھی گئی ہیں، لیکن بعض خاص صورتوں میں ان کے حصے بڑھ جاتے ہیں۔

وصیت و وقف

وصیت کے احکام میں بمقابلہ وراثت کے زیادہ توسع ہے، یہی وجہ ہے کہ مسلمان کافر، اور کافر مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا ہے، مگر کافر کے لئے وصیت کی جاسکتی ہے، لہذا جب جینین وراثت کا حقدار قرار پاتا ہے، تو ضرور ہے کہ اس کے لئے وصیت بھی درست ہوگی اور وہ اس کا حقدار ہوگا، علامہ ابن قدامہؒ کا بیان ہے:

والحمل يرث فتصح الوصية له. (۴)

وقف کے صحیح ہونے اور مصارف وقف پر اس کے استحقاق

(۱) دیکھئے: بدائع الصنائع ۴/۳۳۳، المغنی لابن قدامہ: ۳/۳۳۳، امام مالکؒ کا ایک قول امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہے، بدایۃ المجتہد ۴/۸۸۲

(۲) سراجی، فصل فی الحمل

(۲) دیکھئے: المغنی: ۳/۳۲۶

(۳) المغنی: ۵/۶

کے بعد غسل اور نماز جنازہ کا ہے، اگر ولادت تک بچہ زندہ رہے، یعنی جنین کا اکثر حصہ بطنِ مادر سے بحالتِ زندگی باہر آئے تو اس کو غسل بھی دیا جائیگا، اور اس پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی، خواہ زندگی کا اظہار بچے کے رونے سے ہو یا کسی اور طور سے، اور اگر جنین مردہ پیدا ہو تو ظاہر روایت کے مطابق اس کو بلا غسل دفن کر دیا جائے گا اور غیر ظاہر روایت کے مطابق غسل دیا جائے گا کہ یہی کرامتِ انسانی کا تقاضا ہے اور فتویٰ اسی پر ہے، بقول صاحبِ ہدایہ ”هو المختار“ البتہ نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔ (۳)

فقہائے مالکیہ کے یہاں بھی مردہ جنین پر نہ نماز پڑھی جائیگی اور نہ اس کو غسل دیا جائے گا، البتہ مالکیہ کے ہاں بچہ کا رونائی اس کی زندگی کی واحد علامت ہے، حرکت کا پایا جانا، یا کسی اور عمل کے ذریعہ جنین کی زندگی کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ (۵)

شوافع کا نقطہ نظر ہے کہ جنین مردہ پیدا ہوا اور ابھی وہ چار ماہ سے کم کا تھا تو اسے یونہی دفن کر دیا جائے گا، اگر چار ماہ کا ہو تو امام شافعی کے قول کے مطابق جو ”کتاب الام“ میں ہے، اب بھی اس پر نماز نہ پڑھی جائے گی، البتہ غسل دیا جائے گا، (۶)

فقہاء حنابلہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ (۷)

(غیر چرمی موزہ)

جَوْرَب

عربی زبان میں ”جورب“ اس موزہ کو کہتے ہیں، جو

ثابت ہونے کے لئے وقف کرنے والے کی طرف سے ایجاب کافی ہے، جس پر وقف کیا جا رہا ہے، اس کا قبول کرنا ضروری نہیں، (۱) اس لئے جنین پر وقف بھی معتبر ہوگا۔

اسقاط

حیاتِ انسانی کے بارے میں حفاظت کا اسلام کو اس درجہ اہتمام ہے کہ اس نے جنین کے اسقاط کو حرام قرار دیا، خواہ حاملہ خود ہی اس کا ارتکاب کیوں نہ کرے، ”اسقاط“ کے تحت اس پر گفتگو ہو چکی ہے، اس لئے اب اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، البتہ اس کا دنیوی حکم جو حدیث صحیح سے ثابت ہے، یہ ہے کہ اسقاط جنین پر ”غرہ“ واجب ہوگا، فقہاء اس بارے میں متفق ہیں، ابن رشد کہتے ہیں ”واتفق الفقهاء على أن الواجب في الجنين غرة“، (۲) مگر خود ”غرہ“ کی تفصیل میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک جنین مذکر ہو تو مرد کی دیت کا بیسواں حصہ اور جنین مؤنث ہو تو عورت کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا، بشرطیکہ جنین مردہ ساقط ہو جائے اور خود عورت زندہ باقی رہ جائے، اگر عورت کا انتقال ہو جائے اور جنین مردہ پیدا ہو تو صرف عورت کی دیت واجب ہوگی۔ (۳)

(فقہی اختلاف اور حرید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ”غرہ“ اور ”قتل“)

غسل و نماز

”جنین“ کے سلسلے میں ایک اہم اور قابل ذکر مسئلہ ولادت

(۲) بدایۃ المجتہد ۳/۳۷۵

(۳) ہدایہ ۱/۱۶۱، فصل فی الصلوٰۃ علی المیت

(۶) المہذب ۱/۱۳۴

(۱) الوقف صدقہ جاریۃ فی سبیل اللہ، بدائع الصنائع ۲/۲۲۱

(۳) فتح القدیر و ہدایہ علی هامش القنح ۳/۶۵۱

(۵) الشرح الکبیر ۲/۳۷۵، مع حاشیۃ الدسوقی

(۷) کشاف القناع ۱/۳۸۶

کی حفاظت اور اشاعت کے لئے آخری درجہ کوشش کا نام ”جہاد“ ہے، دعوت سے جس کام کا آغاز ہوتا ہے، جہاد سے اسی کام کی تکمیل ہوتی ہے، جہاد دراصل ایک ناپسندیدہ ضرورت ہے، جس طرح جسم کے کسی حصہ کو کاٹنا کسی حساس وجود کے لئے کوئی خوشگوار بات نہیں ہوتی، لیکن اگر جسم کی مجموعی صحت کے لئے اس کی علاحدگی ناگزیر ہو جائے تو کون صاحب عقل ہوگا جو آپریشن اور جراحی کو ظلم و زیادتی تصور کرے، جہاد ٹھیک اسی طرح معاشرہ اور سماج کی مجموعی صحت اور اصلاح کے لئے ایک ایسا اقدام ہے، جو آخری چارہ کار کے طور پر اٹھایا جاتا ہے۔

جہاد کا اسلامی تصور

جہاد عام جنگوں کی طرف محض ایک جنگ نہیں ہے، جس کا مقصد ملک گیری اور کشور کشائی ہو، بلکہ اس کا مقصد زمین میں پھیلتے ہوئے فساد کو مٹانا اور حق و اصلاح کو غالب کرنا ہے:

لَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ (سورہ البقرہ: ۲۵۱)

چنانچہ مختلف احادیث میں ایسی جنگ کو جس میں اپنی بہادری کا اظہار یا جاہلی عصبیت کا رفرما ہو، بے نتیجہ اور اُلٹے عذاب کا باعث قرار دیا گیا ہے۔

اسلامی جہاد اور عام جنگوں کا فرق دونوں کے عام مظاہر ہی سے ہو جاتا ہے، عام سپاہیانہ جنگ جو میدان جنگ میں اترتے

چمڑے کے علاوہ کسی دوسری چیز مثلاً اون اور کپڑے وغیرہ سے بنایا گیا ہو، (۱) یہ دراصل فارسی ”گورب“ کا معرب ہے۔ (۲)
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسی جوڑب پر مسح کرنا جائز ہے، جو ”منعل“ ہو، یعنی اس کے نیچے حصہ میں چمڑا ہو، یا مچلہ ہو، یعنی اس کے اوپر کے حصہ میں چمڑا لگا ہوا ہو، یہی رائے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بھی نقل کی گئی ہے، (۳) لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدیؒ کے رائے وہی ہے جو آگے صاحبین کی ذکر کی جا رہی ہے، (۴) اور یہی امام مالکؒ سے بھی منقول ہے۔ (۵)
صاحبین کے نزدیک ایسے ”جورین“ پر بھی مسح جائز ہے جو مچلہ یا منعل تو نہ ہو، لیکن اس قدر مٹے ہوں کہ اس پر چلنا ممکن ہو، پیروں کا ظاہری حصہ نظر نہ آتا ہو اور باندھے بغیر پٹنڈی پر ٹھہر جاتا ہو۔ (۶)

ان حضرات کے پیش نظر حضرت مغیرہؓ کی وہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے وضوء کیا اور ”جورین“ اور ”نعلین“ پر مسح فرمایا (۷) سنن ترمذی کے ایک نسخہ کی روایت کے مطابق خود امام ابوحنیفہؒ نے بھی صاحبین ہی کی طرف رجوع کر لیا تھا، (۸) چنانچہ بعض فقہاء احناف نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ (۹)

جہاد

جہاد کے معنی عربی زبان میں کوشش و محنت کے ہیں، اسلام

(۱) الفقہ علی المذاهب الأربعة : ۱۳۶/۱

(۳) ہدایہ : ۳۴۱/۱، رحمة الأمة فی اختلاف الأئمة : ۱۷

(۵) رحمة الأمة : ۱۷

(۷) ترمذی : ۲۹۱/۱، عن مغیرة بن شعبہ

تحقیق ڈاکٹر احمد محمد شاہ

(۲) معارف السنن : ۳۳۷/۱

(۳) ترمذی : ۲۹۱/۱، باب فی المسح علی الجورین

(۶) ہدایہ : ۳۴۱/۱

(۸) ملاحظہ ہو : ترمذی، ط دار احیاء التراث العربی : ۱۶۹/۱، مع

(۹) غنیة المستملی : ۱۱۸

ہیں تو اس طرح کہ سینے تھے ہوئے، گردنیں اکڑی ہوئیں، زبان پر منکبہ نہ نعرے، دل اپنی بہادری کے نشہ سے سرشار، ساز و سامان کی کثرت پر غرور اور ملک و قوم کی جے جے کار۔

اس کے برخلاف جب ایک مجاہد اسلام نکلتا ہے تو اس طرح کہ زبان پر اللہ کی حمد و تسبیح کے الفاظ إذا لقیتم فئة فالتبوا واذکروا اللہ کثیراً، نہ کہ اکثر "ولا تکنوا کالذین خرجوا من دیارہم بطراً ورفاء الناس" سامان کی کثرت کے بجائے اللہ کی نصرت پر تکیہ "لقد نصرکم اللہ فی مواطن کثیرة ویوم حنین إذا عجبکم کثرتکم" (التوبہ: ۲۵) بلندی پر چڑھے تو اللہ کی تکبیر، پستی میں اترے تو خدا کی تسبیح، یہ طرز عمل ہی بتائے دیتا ہے کہ جہاد اور عام جنگوں کی راہیں جدا گانہ ہیں، ایک کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ اور حق کو غالب کرنا ہے اور دوسرے کا مقصد ملکی، قومی اور نسلی مفادات کا تحفظ اور اس کی پاسداری ہے۔

قانون جنگ کی تہذیب

پھر اسلام نے جنگ کے لئے بھی ایسے مہذب قوانین دئے ہیں، کہ آج کی مہذب دنیا کا قانون جنگ اور بین الاقوامی معاہدہ محض اس کا چربہ ہیں، چنانچہ اسلام نے جنگ کے یہ آداب بتائے:

۱- کسی شخص کو جلا یا نہ جائے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ آگ کا عذاب دینے کا حق صرف خدا ہی کو ہے۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام عام حالات میں آتشیں اور نیوکلیئر اسلحہ کے استعمال کو صحیح نہیں سمجھتا اور اس کی حوصلہ شکنی کرتا ہے۔

۲- آپ ﷺ نے ضعیف، بوڑھے، چھوٹے بچے اور عورت کو قتل کرنے سے منع فرمایا، (۲) بعض روایتوں سے ان کے مذہبی پیشوا اور عبادت گاہوں کے خدام کے قتل کی ممانعت بھی معلوم ہوتی ہے، اسی لئے فقہاء نے کفار کی خواتین، نابینا، ابلہ، ضعیف، بوڑھے اور عبادت گاہوں کے خدام کے قتل کو ناجائز قرار دیا ہے۔ (۳)

۳- فصلوں، کھیتوں اور آبادیوں کو تاخت و تاراج کرنے اور قتل عام کی بھی مذمت کی گئی ہے، اور اس کو اہل کفر کا طریقہ قرار دیا گیا ہے إذا تولى سعى فى الأرض لفسد فيها و يهلك الحرث والنسل. (البقرة: ۲۰۵) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے باضابطہ اس سے منع فرمایا تھا۔ (۴) ہاں اگر جنگی حکمت عملی کے تحت اس کے بغیر چارہ نہ رہے تو پھر ان کو بھی نشانہ بنایا جاسکتا ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے غزوہ بنو قریظہ کے موقع سے کیا تھا۔

۴- قیدی کو قتل کرنے سے منع کیا گیا، ولا يقتلن أسیر. (۵)

۵- اسلام نے یہ اصول قرار دیا کہ دشمن مملکت کے سفیر کو بھی قتل نہ کیا جائے، چنانچہ اسی بنیاد پر رسول اللہ ﷺ نے مسیلہ کذاب کے سفیر کو قتل نہیں کرایا۔ (۶)

۶- جنگ کے موقع سے عموماً لوگ وحشیانہ حرکتوں اور ہر قسم

(۱) أبو داؤد: ۱۳۶۲، باب فی کراهیۃ حرق العدو بالنار

(۲) أبو داؤد: ۱۳۶۲، باب فی قتل النساء والصبيان، مسلم: ۸۵/۲، باب تحريم قتل النساء ولصبيان

(۳) ترمذی: ۳۸۲/۲

(۴) رحمة الأمة فی اختلاف الأئمة: ۳۸۲

(۵) أبو داؤد: ۳۸۰۲، باب فی الرسل، کتاب الجہاد

(۶) فتوح البلدان: ۳۷

نیز اسلامی مملکت سے ان کا کوئی جنگی معاہدہ نہ ہو، ایسی صورت میں اسلام اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ پہل کر کے ان پر حملہ آور ہوا جائے اور ان کی قوت توڑ دی جائے، یہ بات عین قرین انصاف اور قرین عقل ہے، حیرت ہے کہ اس کو وہ لوگ وحشیانہ اور غیر مہذب عمل قرار دیتے ہیں، جو کسی صالح مقصد کے بغیر محض ملک گیری کی ہوس میں اپنے کمزور پڑوسیوں اور ملکوں کو دن رات اپنے جبر و استبداد کا نشانہ بناتے رہتے ہیں۔

اقدامی جہاد کی مثال رسول اللہ ﷺ کی حیات طیبہ میں غزوہ بدر ہے، جس میں آپ ﷺ نے خود بڑھ کر قریش کے تجارتی قافلہ پر حملہ کرنا چاہا، تاکہ ان کی عسکری اور اقتصادی قوت کمزور پڑ جائے۔

جہاد کے چند فقہی احکام

عام حالات میں جہاد فرض کفایہ ہے، (۲) کسی اسلامی ملک میں مسلمانوں کی ایک جماعت اس کام پر مستعد ہو تو سبھوں کی طرف سے فرض ادا ہو جائے گا، جہاد کے درمیان استقامت واجب ہے، اور کسی جنگی چال کے بغیر محض ازراہ بزدلی راہ فرار اختیار کرنا حرام ہے، ان باتوں پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

جنگ کے درمیان اگر وہاں حاصل کی ہوئی دولت کا مملکت اسلامی میں لانا ممکن نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے یہاں اس کا تلف کر دینا درست ہے اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں جائز نہیں، جن لوگوں تک دعوت اسلام نہ پہنچی ہو، ان کو یہ دعوت دینا چاہئے کہ اسلام قبول کر لو، یا جزیہ دو، اگر وہ اس کے

کی ظلم و زیادتی پر اتر آتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے اس سے سختی سے منع فرمایا اور مسئلہ کرنے کی ممانعت کر دی، جس کا عرب جاہلیت میں عام رواج تھا۔ (۱)

۷۔ جنگ بندی کے بعد دھوکہ دیکر حملہ آور ہونے سے آپ ﷺ نے منع فرمایا۔ (۲)

جہاد اقدامی و دفاعی

اسلامی تعلیمات پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام نے دو طرح کے جہاد کی اجازت دی ہے، دفاعی اور اقدامی۔ دفاعی جہاد یہ ہے کہ جو لوگ اسلام کے خلاف برسر جنگ ہوں اور ان کے خلاف جواباً جنگی اقدام کیا جائے، قرآن مجید نے اس کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ . (البقرہ: ۱۹۰)

اللہ کے راستہ میں ان لوگوں سے جہاد کرو، جو تم سے جنگ کرتے ہیں اور حد سے تجاوز نہ کرو کہ اللہ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتے۔

رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں اس کی مثال فتح مکہ اور غزوہ اُحد ہے، جس میں دشمنوں کی طرف سے پہل ہوئی اور مسلمانوں نے اس کا جواب دیا۔

دوسری صورت اقدامی جہاد کی ہے کہ اگر اسلام کی حفاظت اور اس کی شوکت کو مملکت کا فرہ سے خطرہ ہو اور جو رفساد کے سدباب کے لئے نظام حکومت کا تبدیل کر دینا ناگزیر ہو جائے،

(۲) ترمذی: ۲۸۷۱، باب ماجاء فی القدر

(۱) ابوداؤد: ۱۳۶۲، باب فی النهی عن المثلۃ

(۳) بدائع الصنائع: ۹۸/۷

اسلام دینا مستحب ہے، اور اگر اب تک دین کی دعوت پہنچی ہی نہ ہو تو واجب ہے، امام کا ساتھی نے اس پر کیا خوب روشنی ڈالی ہے:

لأن القتال مافرض لعينه بل للدعوة إلى الإسلام ،
والدعوة دعوتان ؛ دعوة بالبيان وهي القتال ،
ودعوة بالبيان وهو اللسان وذلك بالتبليغ . (۵)
اس لئے کہ قتال بجائے خود مقصود نہیں، بلکہ اصل مقصود
دعوت اسلام ہے اور دعوت دو طرح کی ہیں، ایک بزور
قوت اور وہ قتال ہے، دوسرے بیان کے ذریعہ جو زبان
سے ہوتی ہے اور وہ تبلیغ ہے۔

اگر وہ اسلام قبول کر لیں تو جنگ نہ کی جائے، انکار کریں تو
کہا جائے کہ جزیہ ادا کریں اور مملکت اسلامی میں ضم ہو کر ذمی کی
حیثیت سے زندگی بسر کریں، اس پر بھی آمادہ نہ ہوں تو جہاد کا
سہارا لیا جائے۔ (۶)

جیسا کہ گذرادران جہاد بچہ، بہت بوڑھے، اپانچ، مفلوج،
نا بیٹا، ہاتھ پاؤں کئے شخص، دایاں ہاتھ کٹا شخص، معتوہ وہ بے عقل،
عبادت گاہوں کے پیشوا، پہاڑوں میں فروکش عزالت گزین،
راہب و دنیا سے بے تعلق لوگ قتل نہ کئے جائیں، جنگ ختم
ہونے کے بعد بھی ان لوگوں پر دست درازی کرنی جائز نہیں،
مسلم بیٹے کے لئے اپنے غیر مسلم باپ پر حملہ کرنے میں ابتداء
کرنا بھی مباح نہیں، (۷) اگر دشمن کچھ مسلمانوں کو پرغال بنا لیں

لئے تیار نہ ہوں تو پھر ان سے جہاد کا آغاز کیا جانا چاہئے۔

غلام کے لئے آقا، بیوی کے لئے شوہر، اولاد کے لئے
والدین کی اجازت کے بغیر جہاد جائز نہیں، ہاں اگر دشمنان
اسلام مملکت اسلامی کی حدود میں داخل ہو جائیں تو جہاد فرض
عین ہو جاتا ہے، اور ایسی صورت میں ہر ایک کا جہاد کے لئے
ٹکنا فرض ہے، (۱) جہاد ان لوگوں پر فرض ہے، جو اس کی طاقت
رکھتے ہوں، نابینا، لنگڑے، اپانچ، بیمار، کمزور وغیرہ پر جہاد فرض
نہیں، (۲) موجودہ زمانہ میں جو لوگ فوجی تربیت یافتہ نہ ہوں، وہ
بھی اسی زمرہ میں ہیں، عام حالات میں تو میدان جہاد سے راہ
فرار اختیار کرنا جائز نہیں، لیکن اگر دشمن کی اتنی فوج حملہ آور ہو کہ
ان کے مقابلہ کی تاب نہ ہو، خواہ عددی قوت کی بنا پر، یا موجودہ
زمانہ میں اسلحہ کی قوت کی بنا پر تو پیچھے ہٹ جانا، تاکہ فوج سے
آملیں، مسلمانان شہر کی پناہ لیں، یا کچھلی چوکیوں پر مورچہ
سنبھال لیں، جائز ہے۔ (۳)

فوج کی روانگی کے وقت مستحب ہے کہ فوج پر کسی کو امیر بنا
دیا جائے اور امارت دسپہ سالاری کے لئے ایسے شخص کا انتخاب کیا
جائے، جو ایک طرف حلال و حرام سے واقف اور اس پر عمل پیرا
بھی ہو، اور دوسری طرف تدابیر جنگ سے بخوبی واقف ہو، نیز
سپہ سالار کو تقویٰ اور اپنی فوج کے ساتھ بہتر سلوک کی فصاحت و
تلقین کی جائے، (۴) جن لوگوں سے مقابلہ ہوا اگر ان تک پہلے
ہی دین کی دعوت پہنچ چکی ہو تو بھی آغاز جنگ سے پہلے دعوت

(۲) بدائع الصنائع : ۹۸/۷

(۳) بدائع الصنائع : ۱۰۰/۷

(۶) حوالہ سابق

(۱) بدائع الصنائع : ۹۸/۷

(۳) بدائع الصنائع : ۱۰۰/۷

(۵) بدائع الصنائع : ۱۰۰/۷

(۷) بدائع الصنائع : ۱۰۱/۷

احناف میں ہندوائی، فضل ابن ہمام، صدر الشریعہ کے علاوہ
امام شافعی سے منقول ہے اور اسی کو قاضی خاں وغیرہ نے ترجیح
دیا ہے۔ (۳)

(اس سلسلہ میں فقہاء کی بعض اور رائیں ”سر“ کے تحت
مذکور ہوں گی)۔

جہل

”جہل“ علم کی ضد ہے، ”جہل“ کی مختلف تعریف کی گئی
ہے، (۱) تاہم اس کی سب سے صحیح تعریف وہ ہے، جو ابن ہمام
اور ابن نجیم وغیرہ نے کی ہے کہ علم کی صلاحیت کے باوجود علم سے
محروم ہونا جہل ہے، ”علم العلم عما من شأنه العلم“، (۲)
پس دیوار اور پتھر کو جاہل نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں علم کی
صلاحیت ہی نہیں ہے، (۳) اگر آدمی کو اپنے جہل کا احساس بھی
ہو تو یہ ”جہل بسیط“ ہے اور اگر جہل کے باوجود اس کو اپنے
بارے میں ”علم“ کا خیال پیدا ہو جائے تو اس دوگانہ جہالت کا
نام اہل فن کی زبان میں ”جہل مرکب“ ہے۔ (۴)

جہل و ناواقفیت اصلاً ان امور میں سے ہے جس کو شریعت
عذر تصور کرتی ہے اور اکثر اوقات اس کی وجہ سے حکم میں تخفیف
پیدا ہوتی ہے، اسی لئے فقہاء احناف نے ”عموماً عوارض الہییت“

اور حملہ کرنے میں ان کی جان جانے کا خطرہ ہو تو بھی اجتماعی
مفاد کے پیش نظر ان پر حملہ کیا جاسکتا ہے۔ (۱)

جہر

”جہر“ کے معنی کسی بات کو ہاوازی بلند آواز کرنے کے ہیں۔

جہر کی حد اور جہری نمازیں

جہر کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ آدمی اس طرح پڑھے کہ دوسرا
سن لے، اگر اتنا آہستہ پڑھے کہ صرف خود سن سکے تو یہی ”خفا“
ہے، یہی قول فقہاء کے یہاں زیادہ صحیح و معتبر ہے، (۲) فجر،
مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں، نیز جمعہ، عیدین، تراویح اور
جماعت کے ساتھ وتر میں قرآن زور سے پڑھنا واجب ہے، تنہا
نماز پڑھنے والوں کے لئے ان جہری نمازوں میں بھی آہستہ
پڑھنا درست ہے، لیکن جہر کے ساتھ پڑھنا افضل ہے، تاہم
اپنی آواز اتنی بھی بلند نہ کرنی چاہئے جتنی امام کی آواز بلند ہوتی
ہے، امام کے لئے بھی اتنا ہی زور سے پڑھنا مطلوب ہے، کہ
لوگوں تک آواز پہنچ جائے، اس سے زیادہ بلند آواز اور اس
کے لئے تکلف مناسب نہیں، رات کو نفل نمازوں میں بھی اختیار
ہے چاہے تو ”جہر“ کے ساتھ پڑھے یا ”سر“ کے ساتھ۔ (۳)
اوپر ”جہر“ اور ”سر“ کی جو حد بیان کی گئی ہے، وہ فقہائے

(۱) ہدایہ : ۵۶۱/۲

(۲) الفتاویٰ الہندیہ : ۳۸۱، الفصل الثانی فی واجبات الصلوۃ (ملخصاً) (۳) سعایہ : ۲۵۰/۲

(۴) غمر عیون الصائر : ۲۹۶۳

(۵) تیسیر التحرییر : ۲۱۱/۳، الأشیاء والظائر، لاین نجیم مع الغمز : ۲۹۶/۳

(۶) تیسیر التحرییر : ۲۱۱/۳

(۷) غمز : ۲۹۶/۳

کے ذیل میں اس کا ذکر کیا ہے، علامہ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں:

المجهول في الشريعة كالمعلوم والمعجوز عنه. (۱)

شریعت میں مجہول کسی چیز کے غیر موجود اور اس سے معذور ہونے کے حکم میں ہے۔

ابن رجب حنبلیؒ نے اسی کو مخاطب و لہجہ میں یوں کہا ہے:

ينزل المجهولة منزلة المعلوم وإن كان الأصل بقاءه إذا ينس من الوقوف عليه أو شق اعتباره. (۲)

کسی چیز سے ناواقفیت اس کو معدوم کے درجہ میں کر دیتی ہے، اگر اس کی واقفیت سے مایوسی ہوگئی ہو، یا اس کا اعتبار کرنے میں مشقت ہو، گواصل اس کا باقی رہتا ہے۔

احناف اور شوافع نے جہل کے احکام پر زیادہ وضاحت سے روشنی ڈالی ہے، ذیل میں اختصار کے ساتھ اس پر گفتگو کی جاتی ہے۔

احناف کے نزدیک جہل کے احکام

احناف نے جہل کی چار قسمیں کی ہیں: جہل باطل، موقع اجتہاد میں جہل، دارالحرب میں جہل، حق شفعہ وغیرہ میں جہل۔

جہل باطل

جہل باطل ایسا جہل ہے جو آخرت میں انسان کے لئے عذر نہ بن سکے، عام طور پر چار صورتوں کو اس زمرہ میں رکھا گیا ہے:

۱- کافر کا توحید، رسالت، آخرت اور اللہ تعالیٰ کی صفات

سے جہل۔

۲- توحید و رسالت وغیرہ کا اقرار ہو، لیکن اللہ تعالیٰ کی صفات یا آخرت وغیرہ کی بابت مبتدعانہ عقیدہ رکھتا ہو، مثلاً وہ لوگ جو خدا کی صفات کو بالکل مخلوق کی طرح قافی تصور کرتے ہوں یا عذاب قبر، میزان و پل صراط اور حوض و شفاعت کے منکر ہوں۔

۳- باغی کا جہل، جو عادل امیر المسلمین کے خلاف ناواجبی بغاوت کرے، چنانچہ اگر وہ کسی کا مال تلف کر دے تو ضامن ہوگا، تاہم ان کا جہل پہلے طبقہ سے کمتر تصور ہوگا؛ کیونکہ مبتدعین پر تو بعض سلف نے کفر کا فتویٰ لگایا ہے، لیکن محض بغاوت کے باعث کفر نہ ہونے پر اتفاق ہے۔

۴- مجتہد کا صریحاً کتاب اللہ، سنت مشہورہ اور اجماع اُمت کے خلاف رائے قائم کرنا، مثلاً قرآن نے ذبیحہ کی حلت کے لئے بسم اللہ کہنے کو ضروری قرار دیا ہے، لیکن بعض فقہاء نے عمداً تارک تسمیہ کے ذبیحہ کو بھی حلال قرار دیا ہے، حدیث مشہورہ ہے کہ طلاق مغلطہ کے بعد عورت شوہر اول کے لئے جب ہی حلال ہوگی کہ شوہر ثانی اس سے جماع کر چکا ہو، مگر بعض حضرات نے اس کے خلاف شوہر ثانی کے محض نکاح کو کافی قرار دیا ہے، اجماع ہے کہ ”ام ولد باندی“ فروخت نہیں کی جاسکتی، اس کے باوجود بعضوں نے اس کی اجازت دی ہے۔ (۳)

(۱) مجموع فتاویٰ شیعہ الاسلام: ۳۲۲/۲۹

(۲) قواعد ابن رجب: ۳۳۷

(۳) اس جہل کو ”جہل باطل“ میں شمار کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ فقہائے مجتہدین میں سے شاید ہی کوئی ہو جن کے یہاں ایک دو مسئلوں میں اس طرح کا تفرقہ موجود نہ ہو اور خود احناف کے لئے بھی اس سے براءت آسان نہیں ہے، واللہ اعلم۔

موقع اجتہاد میں جہل

اجتہادی مسائل میں یا ایسے مواقع پر جہاں واقعی شبہ کی گنجائش ہو، آدمی ناواقفیت کی وجہ سے کوئی کام کر گزرے یہ ”جہل“ عذر شرعی بن سکتا ہے، مثلاً کسی شخص نے پچھنا لگوا یا، چونکہ ایک حدیث مروی ہے، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ”پچھنے لگانا ناقضِ روزہ ہے اور یہی رائے امام اوزاعی کی ہے، (۱) اس شخص نے یہ سمجھ کر کہ واقعی روزہ ٹوٹ چکا ہے، کھانی لیا تو صرف قضاء واجب ہوگی، کفارہ واجب نہ ہوگا۔

دار الحرب میں جہل

جہل کی تیسری صورت یہ ہے کہ ایک غیر اسلامی ملک میں کسی شخص نے اسلام قبول کیا، مگر احکام شرعیہ اس کو معلوم نہ ہو سکے اور نماز، روزہ وغیرہ کی فریضت کا بھی علم نہ ہو سکا، تو ایسا شخص جب تک ناواقفیت کی وجہ سے ان عبادات کو انجام نہ دے، معذور سمجھا جائے گا، اور اس کی قضاء واجب نہ ہوگی۔

جہل کی چوتھی قسم

جہل کی چوتھی قسم کی فقہاء نے مختلف مثالوں سے توضیح کی ہے، ہم اگر اس کی تحدید کرنا چاہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ اپنے اختیارات کا استعمال کرنے یا ان کے سلب ہو جانے کی جو شرطیں ہیں، آدمی ان شرطوں کے وقوع پذیر ہو جانے سے واقف نہ ہو تو یہ عذر معتبر ہوگا، مثلاً ولی باکرہ بالغ لڑکی کا نکاح رد

کردے اور لڑکی کو اس کی خبر نہ ہو تو اس کی خاموشی نکاح پر رضا مندی تصور نہ ہوگی، بلکہ نکاح پر مطلع ہونے کے بعد اس کو نکاح رد کرنے کا اختیار باقی رہے گا، یا کسی شخص کو کسی چیز کی خریدی کا وکیل بنایا، پھر اس شخص کو وکالت سے معزول کر دیا اور خریدی کا اختیار سلب کر لیا، مگر وکیل کو ابھی اس کی اطلاع نہ ہو سکی، ایسی صورت میں اگر اس نے سامان خرید لیا تو اس کی ذمہ داری وکیل پر نہ ہوگی، بلکہ خود وہ شخص اس کا ذمہ دار ہوگا۔ (۲)

جہل کے متعلق ایک اصول

احناف کے یہاں ایک اصول ”جہل“ کے متعلق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس کا اعتبار ”دفع فساد“ کے لئے ہوتا ہے، چنانچہ ایک شخص کی بڑی بیوی نے اس کی چھوٹی بیوی (جو شیر خواری کی عمر میں تھی) کو دودھ پلا دیا تو حرام تو دونوں ہی بیویاں ہو جائیں گی، لیکن اگر بڑی بیوی اس بات سے واقف نہ تھی کہ اس کا یہ عمل اس کے شوہر کو دونوں بیویوں سے محروم کر دے گا اور اس کے نتیجہ میں اس شیر خوار بیوی کا نصف مہر بھی شوہر پر خواہ مخواہ کسی انتفاع اور استئصال کے بغیر واجب ہوگا، تو وہ اس آدمی کے مہر کی ذمہ دار نہ ہوگی، اسی طرح کسی شخص نے ”کلمہ کفر“ کہہ دیا اور اسے معلوم نہیں کہ یہ الفاظ کفر میں سے ہے، تو بعض فقہاء تو اُسے کافر قرار دیتے ہیں، لیکن بعضوں نے اس سے معذور تسلیم کیا ہے اور کفر کا فتویٰ نہیں لگایا ہے اور جمہور نے اس پر

(۱) حدیث کے الفاظ ہیں ”أفطر الحاجم والمحجوم“ (پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے نے روزہ توڑ لیا) اس کے بالمقابل ایسی راویت موجود ہے، جس سے روزہ دار کے لئے پچھنا لگانے کا جواز ثابت ہوتا ہے، اس لئے اکثر فقہاء نے اس حدیث کا منہم یہ سمجھا ہے کہ پچھنا لگانے کے بعد کمزوری کی وجہ سے خطرہ ہے کہ وہ اپنا روزہ پورا نہ کر سکے، اس اندیشہ کو ”روزہ ٹوٹنے“ سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔

(۲) ملخص از: الأشباه والنظائر لابن نجيم مع الغمز: ۳۰۱-۳۰۲، تيسير التحرير: ۲۷۳-۲۷۴، نور الأنوار: ۳۰۱-۲۹۹

ارتکاب کر گزرا، البتہ اس کی وجہ سے کسی اور کا حق تلف نہ ہو تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، جیسے ناواقفیت میں شراب پی گیا، یا جہالت کی وجہ سے کوئی ایسا عمل کر گزرے جو اس عبادت کے لئے جس میں وہ مصروف ہے مفید ہو، مثلاً نماز میں بات کر لے، روزہ میں کھالے، اعتکاف میں جماع کر لے، حالت احرام میں ہو اور ممنوعات احرام کا ارتکاب کر لے، ایسی صورت میں نہ وہ عبادت فاسد ہوگی اور نہ کفارہ یا فدیہ واجب ہوگا۔ (۲)

تیسری صورت

شریعت نے جس بات سے منع کیا ہے اس کا مرتکب ہو، اور اس میں خود اس کے یا کسی اور کے حق کا اتلاف بھی ہو، مثلاً غاصب نے مقصوبہ کھانا پیش کر دیا اور ناواقفیت میں اس نے کھالیا، تو اگر یہ کسی اور کا غصب کیا ہو اسامان تھا تو اس کھانے والے ہی پر اس کا تاوان واجب ہوگا، اور اگر غاصب نے خود اسی شخص کا کھانا غصب کر لیا تھا تو اس طرح غاصب بری الذمہ ہو جائے گا۔

چوتھی صورت

کسی ایسی ممنوع بات کا حکم شرعی سے ناواقفیت یا خود اس شخص کے بارے میں نا آگہی کی وجہ سے ارتکاب کرے جو شرعاً عقوبت و سزا کا موجب ہے، تو اس پر وہ سزا جاری نہ ہوگی، مثلاً قتل کی حرمت سے واقف نہ ہو اور قتل کر دے تو قصاص واجب نہ ہوگا، اسی طرح کسی اور عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر وطی کر لے تو ”حد زنا“ جاری نہ ہوگی، بلکہ صرف عورت کا ”مہر مثل“ واجب ہوگا۔

خود امام محمدؒ کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ ان کے زمانہ میں ایک عورت سے کہا گیا کہ یہود و نصاریٰ کو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن عذاب دیں گے، اس نے جواب دیا، اللہ تعالیٰ ایسا نہیں کریں گے، اس لئے کہ وہ بھی تو اسی کے بندے ہیں، امام محمدؒ سے اس عورت کے بارے میں استفسار کیا گیا تو اس کی ناواقفیت کی وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں لگایا، بلکہ نصیحت فرمائی کہ اس عورت کو تعلیم دو۔ (۱)

شوافع کے نزدیک جہل کے احکام

فقہاء شوافع نے لکھا ہے کہ بنیادی طور پر جہل کی وجہ سے آخرت میں ہونے والا گناہ معاف ہو جاتا ہے، البتہ دنیوی حکم کے اعتبار سے جہل کی کئی قسمیں اور صورتیں ہیں۔

پہلی صورت

شریعت نے جس چیز کا حکم دیا تھا اُسے انجام نہ دیا تو اس کی وجہ سے یہ فرض اس سے معاف نہ ہوگا، بلکہ اس کا تدارک واجب ہوگا، اور چونکہ تعمیل امر ہی نہیں کیا، اس لئے اس کے ثواب و اجر سے بھی محروم رہے گا، مثلاً کپڑے اور جسم میں اتنی نجاست لگی تھی کہ اس کے ساتھ نماز درست نہیں ہوتی، بے خبری میں نجاست کے ساتھ نماز ادا کر لی، بعد کو معلوم ہوا تو قضاء واجب ہوگی یا کسی شخص کو محتاج سمجھ کر زکوٰۃ دیدی، بعد کو معلوم ہوا کہ وہ مالدار ہے اور مصرف زکوٰۃ نہیں ہے، تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

دوسری صورت

شریعت نے کسی بات سے منع کیا اور ناواقفیت میں اس کا

جہل کے معتبر ہونے کے لئے دو بنیادی اصول

جہل کی ان اقسام کے علاوہ ”جہل“ کے بحیثیت عذر قابل قبول ہونے کے لئے بعض قواعد بھی مقرر کئے گئے ہیں:

- ۱- ایسی چیزیں جن کی حرمت سے عام طور لوگ واقف ہوتے ہیں، اگر کوئی شخص اس ناواقفیت اور جہل کا عذر کرے تو اسی وقت معتبر ہوگا جب کہ وہ نو مسلم ہو یا ایسے دور دراز دیہات اور صحراء کا باشندہ ہو کہ وہاں تک علم کی روشنی نہ پہنچی ہو، زنا، قتل، چوری، شراب، نماز میں گفتگو اور روزہ میں کھانا وغیرہ کا شمار اسی قسم کے احکام میں ہے۔
- ۲- کسی فعل کی حرمت سے آگاہ ہو، مگر اس پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں، ان سے ناواقف ہو تو یہ ناواقفیت اس کے لئے چنداں مفید نہ ہوگی، مثلاً شراب و زنا کی حرمت سے واقف ہو، لیکن ان کی سزا سے ناواقف، تو اس پر ان جرائم کے ارتکاب کی صورت شرعی سزا (حد) نافذ کی جائے گا، قتل کی حرمت سے واقف ہو، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ قاتل بطور قصاص قتل کر دیا جاتا ہے، تب بھی ”قتل“ کی وجہ سے ”قصاص“ اس پر جاری ہوگا، یہ جانتا ہو کہ حالت حرام میں خوشبو کا استعمال ممنوع ہے، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ اس پر فدیہ بھی واجب ہوتا ہے، تب بھی خوشبو لگانے پر یہ فدیہ واجب ہوگا۔ (۱)



حاجت

حاجت کا معنی واضح ہے، اس لفظ کا اصول فقہ میں بھی استعمال ہوا ہے اور بعض فقہی جزئیات میں بھی، جن میں سے دو نماز میں "صلوۃ الحاجۃ" اور زکوٰۃ میں "حاجت اصلیہ" کی اصطلاحات خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، چنانچہ پہلے اصول فقہ میں حاجت، پھر "صلوۃ الحاجۃ" اور اس کے بعد "حاجت اصلیہ" کا ذکر ہوگا۔

اصول فقہ کی اصطلاح میں

حاجت سے مراد یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد: دین، جان، عقل، نسل، اور مال کی حفاظت کے لئے وہ آخری درجہ ضروری اور ناگزیر تہ نہ ہوں، البتہ ان کی حیثیت ایسی تدابیر کی ہو کہ اگر ان کی رعایت نہ کی جائے تو آدمی دشواری اور تنگی سے دو چار ہو جائے، مثلاً سفر اور مرض کی وجہ سے حاصل ہونے والی بعض سہولتیں، معاملات میں قرض، ادھار خرید و فروخت، کمیتوں اور پیمائوں میں بٹائی داری کی اجازت، عمدہ غذا اور لباس کی اجازت وغیرہ، (۱) اور ان پانچوں مقاصد شریعیہ کی تکمیل کے لئے جو باتیں بالکل ناگزیر ہو جائیں وہ "ضرورت" کہلاتی ہیں۔

فقہاء کے یہاں ایک قاعدہ ہے: "الضرورات تبیح المحظورات" کہ ضرورتیں ناجائز کو جائز کر دیتی ہیں، یہاں ضرورت سے اسی درجہ کی ضرورت مراد ہے، عام قاعدہ تو یہی ہے، مگر ضرورت کے علاوہ خاص طبقہ یا اشخاص کی حاجت بھی بعض اوقات ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے اور اس کی وجہ سے ایسے

احکام کی اجازت دی جاتی ہے، جن کی عام حالات میں اجازت نہیں ہوتی: "الحاجة تسنل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة" (۲) مثلاً فقہاء نے حاجت کی بناء پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے، (۳) اور فقہاء شوافع نے تعلیم دینے کی غرض سے غیر محرم کو دیکھنے کی اجازت دی ہے۔ (۴)

فقہی جزئیات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں کی ممانعت ان کی ذات کی وجہ سے ہو، یعنی وہ ممنوع لعیہ ہوں، ان کی اجازت تو ضرورت اور اضطرار ہی کی صورت میں ہے، لیکن جن کی ممانعت کسی خارجی سبب کی بناء پر ہے، یعنی وہ ممنوع لغیرہ ہیں، حاجت کی بناء پر وہ جائز قرار پاتی ہیں، جیسے سودی قرض۔ واللہ اعلم۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "ضرورت")

صلوۃ حاجت

خدا کی رہانیت کا تصور اس بات کو شامل ہے کہ وہی براہ راست کائنات کے پورے نظام کو چلاتا ہے اور تمام معاملات کی تدبیریں کرتا ہے، یہ عقیدہ ایک مسلمان کو اس طرف متوجہ کرتا ہے کہ وہ اپنے سوال اور طلب کا ہاتھ اسی رب کائنات کے سامنے پھیلائے کہ اسباب و وسائل کی شاہ کلید اسی کے ہاتھ ہے، خدا سے مانگنے کا نام "دعا" ہے اور اس دعا کے لئے جو قالب اور پیکر خود خدا کو سب سے زیادہ عزیز ہے وہ "نماز" ہے، اسی لئے اسلام نے مختلف مقاصد کے لئے بعض مخصوص نمازیں مقرر کی ہیں، سفر آخرت پر رخصت ہونے والے بھائی کے استغفار کے لئے "نماز جنازہ" ہے، کسی مسئلہ میں اضطراب ہو، یقین نہ ہو کہ معاملہ کا کون سا پہلو

(۲) الاشیاء والنظائر للسيوطی: ۱۷۹، لابن نجیم: ۹۱

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: المستصفی، مع الفوائد: ۲۸۷-۲۹۱

(۳) الاشیاء والنظائر للسيوطی: ۱۸۰

(۴) الاشیاء والنظائر لابن نجیم: ۹۲

بہتر اور نافع ہے تو اس کے لئے ”صلوۃ استسقاء“ رکھی گئی، بارش ایک بڑی انسانی ضرورت ہے، اس کے لئے ”نماز استسقاء“ شروع کی گئی، اسی طرح کوئی حاجت دامن گیر ہو تو صاحب ایمان کا کام ہے کہ وہ خدا کی طرف رجوع کرے کہ وہی سب سے بڑا حاجت روا ہے اور اس مقصد کے لئے پڑھی جانے والی نماز ”صلوۃ الحاجۃ“ سے عبارت ہے۔

اس کی طرف خود قرآن مجید نے بھی ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے ”استعینوا بالصبر والصلوۃ“ نماز اور صبر کے ذریعہ خدا سے مدد چاہو۔

حدیثیں اس بارے میں متعدد مروی ہیں، حضرت عثمان بن حنیف نے اپنی بیٹائی کے لئے دعا کرنی چاہی تو آپ ﷺ نے فرمایا: اچھی طرح وضو کرو، پھر دو رکعت نماز پڑھو، اس کے بعد دعا کرو، آپ ﷺ نے ان کو دعاء کے الفاظ بھی بتائے، جس میں آپ ﷺ کا واسطہ بھی ہے اور ان کی ضرورت کا اظہار بھی۔ (۱)

امام ترمذیؒ نے بھی اس سلسلہ میں ایک روایت نقل کی ہے کہ جس کو کسی معاملہ میں براہ راست اللہ تعالیٰ سے یا بظاہر کسی آدمی سے ضرورت ہو تو اسے اچھی طرح وضو کرنا چاہئے، دو رکعت نماز ادا کرنی چاہئے، پھر خدا کی حمد و ثناء کرنی چاہئے، اس کے بعد آپ ﷺ پر درود بھیجے، پھر ان الفاظ میں دعاء کرے:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ، سُبْحَانَ اللَّهِ
رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، اَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ، اَسْأَلُكَ مُوْجِبَاتِ رَحْمَتِكَ

وَعَزَائِمِ مَغْفِرَتِكَ، وَالْغَنِيمَةَ مِنْ كُلِّ
بِرٍّ وَالسَّلَامَةَ مِنْ كُلِّ اِثْمٍ، لَا تَدْعُ لِي ذَنْبًا
إِلَّا غَفَرْتَهُ، وَلَا هَمًّا إِلَّا فَرَجْتَهُ، وَلَا حَاجَةً هِيَ
لَكَ رِضًا إِلَّا قَضَيْتَهَا يَا أَرْحَمَ الرَّحِمِينَ۔ (۲)

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں جو حلیم و کریم ہے، اللہ کی ذات پاک ہے جو عرش عظیم کا پروردگار ہے، تمام تعریف اللہ کے لئے ہے جو تمام عالم کا رب ہے، آپ سے آپ کی رحمت کے اسباب، آپ کی بخشش کے سامان، ہر نیکی سے کافی حصہ اور ہر گناہ سے سلامتی کا طلب گار ہوں، میرے ہر گناہ کو معاف فرما دیجئے، ہر دشواری کو آسان و کشادہ فرما دیجئے، اور ہر حاجت جس میں آپ کی خوشنودی ہے، اسے پورا فرما دیجئے، اے رحم کرنے والوں میں سب سے بڑھ کر رحم کرنے والے۔

نماز حاجت پر ابتداء ہی سے سلف صالحین کا عمل رہا ہے اور ہر زمانہ میں اس کے قبول و تاثیر کا تجربہ ہوتا رہا ہے، تاہم نماز حاجت عام نمازوں ہی کی طرح ادا کی جائے گی، اس کے لئے نماز جنازہ یا استسقاء وغیرہ کی طرح کوئی خاص طریقہ و ہیئت مقرر نہیں۔

حاجاتِ اصلیہ

زکوٰۃ کے واجب کرنے میں جہاں شریعت نے فقراء کی حاجات و ضروریات پر نظر رکھی ہے، وہیں اصحاب سرمایہ کے

(۱) ابن ماجہ ۹۹: باب صلوۃ الحاجۃ

(۲) ترمذی ۲۳۱، باب ماجاء فی صلوۃ الحاجۃ، ویسے یہ حدیث فی اعتبار سے ضعیف سمجھی جاتی ہے۔

کے اونٹ اور گدھے، (۳) خدمت کے لئے غلام، سواری کے جانور، موٹر گاڑیاں وغیرہ اور خود استعمال کرنے کے اسلحہ۔ (۴)

حاجاتِ اصلیہ کے استثناء کی دلیل

حاجاتِ اصلیہ کے زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہونے کی دلیل، علاوہ تعامل اور دین کے مجموعی مزاج و مذاق کے وہ روایات ہیں جن میں بعض خاص اموال میں ہی زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے، اور مال کی بہت سی اقسام میں زکوٰۃ کا کوئی ذکر نہیں ملتا، نیز بعض ایسی صورتیں بھی ہیں، جس میں آپ نے زکوٰۃ واجب نہ ہونے کی صراحت فرمائی ہے، مثلاً ذاتی خدمت کے لئے لیا جانے والا غلام، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس میں سوائے صدقۃ الفطر کے کوئی اور صدقہ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں، لیس فی العبد صدقۃ الاصدقة الفطر. (۵) نیز آپ ﷺ نے سامان اٹھانے والے اور کاشت کے لئے استعمال ہونے والے جانوروں میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی۔ (۶)

(زخم کی ایک خاص صورت)

خارصہ

”خارصہ“ زخم کی وہ خاص صورت ہے، جس میں جلد چمک جائے یا پھٹ جائے، لیکن اس سے خون ظاہر نہ ہو، اگر خون ظاہر ہو، لیکن بہ نہ پائے تو ”دامعہ“ کہلاتا ہے اور اگر خون بھی بہہ جائے تو پھر وہ ”دامیہ“ ہے، (۷) ماوردی نے لکھا ہے کہ

ساتھ بھی رعایت کی گئی ہے اور منجملہ ان رعایتوں کے ایک یہ ہے کہ انسان کی حاجاتِ اصلیہ سے متعلق اشیاء اور اموال پر زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی گئی، جسکے نے ابنِ ملکؒ سے حاجتِ اصلیہ کی تعریف یہ نقل کی ہے کہ جس کے ذریعہ ہلاکت کو بالفعل دور کیا جائے، یا ایسی چیز کہ مال کے اعتبار سے وہ باعثِ ہلاکت ہو، جیسے کپڑے اور دین، ہما يدفع عنه الہلاک تحقیقا کثیابہ او تقدیرا کدینہ (۱)

اس عاجز کا خیال ہے کہ ابنِ ملکؒ کی یہ تعریف حاجتِ اصلیہ کے دائرہ کو بہت تنگ کر دیتی ہے، اور فقہی جزئیات و تصریحات سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی، حقیقت یہ ہے کہ تمام استعمالی اشیاء جو مال تجارت ہونے کی وجہ سے نمونہ نہ ہوں، یا سونا، چاندی اور روپیہ پیسہ نہ ہو، جس کو شریعت بہتر حال نمونہ پر قرار دیتی ہے، یہ سب حاجاتِ اصلیہ میں داخل ہیں۔

حاجاتِ اصلیہ میں کیا کیا چیزیں داخل ہیں؟ اس کی ایک ایک چیز کی تعیین ممکن نہیں، کیوں کہ اس کا تعلق مختلف افراد کی جداگانہ ضروریات سے ہے، تاہم فقہاء نے اس سلسلہ میں بعض نمایاں اور اہم چیزوں کا تذکرہ کیا ہے اور وہ یہ ہیں: جسم کے کپڑے، گھر کے سامان، رہائشی مکان، مطالعہ کی کتابیں، صنعت کاروں کے آلات اور مشینیں، سوائے ان اشیاء کے کہ جن کا وجود مصنوعات کے ساتھ باقی رہتا ہے، (۲) کرایہ پر لگانے والوں

(۱) درمختار علی هامش الرد، کتاب الزکوٰۃ، ۲۶

(۲) حوالہ سابق

(۳) ہدایہ، ربع اول، کتاب الزکوٰۃ، ۱۸۶/۱

(۴) خلاصۃ الفتاویٰ، ۳۳۰/۲

(۵) إعلاء السنن، ۳۸/۹، باب الزکوٰۃ فی العوامل

(۶) مسلم، ۳۱۶/۱، عن ابی ہریرۃ

(۷) ملاحظہ ہو بدائع الصنائع، ۳۹۶/۷

مقام ہے یا نہیں؟ اس کی تعیین میں علماء کلام و اصول میں اختلاف واقع ہوا ہے، اور اس سلسلے میں اسلامی تاریخ میں تین گروہ پائے گئے ہیں: معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ، اور یہ اختلاف اصل میں اس بات پر مبنی ہے کہ کسی حکم کے حسن و قبح کے فیصلہ کے لئے عقل کی رہنمائی کافی ہے یا نہیں؟

معتزلہ کا خیال ہے کہ عقل کے اندر بجائے خود کسی حسن و قبح کی شناخت کی صلاحیت موجود ہے اور کسی چیز کا بہتر ہونا اور نہ ہونا شریعت کے حکم پر موقوف نہیں، شریعت اپنے حکم کے ذریعہ محض عقل کے فیصلہ کی توثیق اور تاکید مزید کرتی ہے، عام طور پر معتزلہ کے بارے میں یہی بات مشہور ہے، اشاعرہ کا خیال ہے کہ کسی شے میں ذاتی طور پر کوئی حسن یا قبح نہیں، بلکہ حسین اور قبیح، بہتر اور غیر بہتر ہونا ایک اضافی چیز ہے، شارع کا امر کسی چیز کو حسن اور شارع کی ممانعت کسی چیز کو قبیح بناتی ہے، ماتریدیہ کے نزدیک بعض چیزوں میں حسن و قبح ذاتی ہوتا ہے اور حکم شرعی کے بغیر انسان اس کا ادراک کر سکتا ہے، لیکن بعض احکام ایسے بھی ہیں، جن کا حسن و قبح اور جن کا قابل مدح اور قابل ذم ہونا حکم شرعی کے بغیر نہیں جانا جاسکتا، مثلاً زنا بھی قبیح ہے اور ترک نماز بھی، لیکن زنا کی قباحت حکم شریعت کے بغیر بھی جانی جاسکتی ہے، لیکن نماز کی بہتری اور ترک نماز کی قباحت شارع کی نبی اور حکم ممانعت پر موقوف ہے۔

علامہ شوکانی نے اشاعرہ اور معتزلہ کے اختلاف پر جس طرح روشنی ڈالی ہے، اس سے یہ اختلاف اور کم ہو جاتا ہے،

”حارصہ“ میں قصاص واجب ہوگا نہ دیت واجب ہوگی، بلکہ ”حکومت“ واجب ہوگی (۱)۔ حکومت سے مراد یہ ہے کہ شریعت میں اس کا کوئی ”حرجانہ“ متعین نہیں ہے اور یہ قاضی کی صواب دید پر ہے کہ وہ معتبر اور باخبر لوگوں کی رائے سے اس کا تاوان متعین کرے۔ (۲)

حائق

(پیشاب روکنے والا)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لا یصلی وھو حقیق حتی یتخفف، (۳) ”حائق“ سے مراد وہ شخص ہے جو پیشاب کو روکے ہوئے ہو، اور اسی سے قریب تر ایک لفظ ”حاقب“ ہے، بعض روایات میں ”حاقب“ کے لئے بھی نماز کی ممانعت ہے، ”حاقب“ سے مراد وہ شخص ہے جس کو پانچکانہ کا تقاضا ہو، (۴)۔ اس کی وجہ ظاہر ہے نماز کا مقصد اللہ تعالیٰ سے مناجات و سرگوشی اور اظہار تضرع و فروتنی ہے اور ظاہر ہے کہ جو شخص ایسے طبعی حوائج اور تقاضوں کے دباؤ میں ہو وہ توجہ و التفات میں یکسو نہیں رہ سکتا۔

حاکم

ارشاد خداوندی ہے: ”ان الحکم الا للہ“ (انعام: ۵۷) کہ حکم اور فیصلہ کا حق صرف اللہ ہی کو ہے، جو لوگ اللہ کی حاکمیت پر قائم اور راضی نہ ہوں قرآن ان کو فاسق قرار دیتا ہے، ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک هم الفاسقون، (مائدہ: ۴۷) لیکن سوال یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں عقل کے لئے بھی کوئی جگہ یا

(۲) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۲/۲۹۸

(۳) النہایہ لابن اثیر: ۱/۳۱۶

(۱) الاحکام السلطانیہ: ۲۳۳

(۴) ابوداؤد: ۵/۱۲۱

اگر کوئی شخص ایسی جگہ ہو، جہاں دعوت دین نہ پہنچ پائے تو ایسی حسناات و سینات کے بارے میں جن کا عقل کے ذریعہ ادراک کیا جاسکتا ہے، ماترید یہ کے نزدیک وہ جواب دہ ہوگا، اشاعرہ اور متاخرین احناف کے نزدیک گو وہ کفر صریح کا مرتکب ہو، پھر بھی اس کے بارے میں وہ جواب دہ نہ ہوگا۔

البتہ اہل سنت والجماعت کے یہاں اس امر پر اتفاق ہے کہ عقل دوسرے مآخذ کی طرح کوئی مصدر فقہی نہیں ہے جس کو اساس بنا کر احکام شرعیہ کا استنباط کیا جاسکے، اہل تشیع کے نزدیک اس کو ایک مصدر فقہی کی حیثیت حاصل ہے۔ (۱)

جنس - (قید)

”جنس“ کے اصل معنی روکنے کے ہیں، اسی لئے فقہاء نے وقف کو بھی ”جنس“ سے تعبیر کیا ہے کہ گویا اس میں ایک شی مالک کے بعض تصرفات سے روک دی جاتی ہے، ”جنس“ کا مفہوم فقہاء کے یہاں بہت وسیع ہے یہاں تک کہ کسی شخص کا کسی کے کام میں مشغول و مصروف ہونا، کتب فقہ کی تعبیر میں اس کے لئے محبوس رہنا ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ نے نفقہ شوہر پر اور قاضی وغیرہ کا نفقہ عامۃ المسلمین کے خزانہ ”بیت المال“ پر اسی اساس

شوکانی کا خیال ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ دونوں اس پر متفق ہیں، کہ دو طرح کی چیزوں میں عقل انسانی حسن و قبح کا ادراک کر سکتی ہے، ایک یہ کہ جو چیز طبع انسانی کے مقصود کے مطابق ہو وہ حسن اور بہتر ہے، اور جو بات اس کے خلاف ہو وہ قبیح ہے، دوسرے یہ کہ تمام صفات نقص ”قبیح“ اور صفات کمال ”حسن“ ہیں، البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا عقل کے ذریعہ یہ بات بھی طے کی جاسکتی ہے، کہ دنیا میں انسان کا کوئی فعل قابل مدح اور آخرت میں قابل ثواب یا دنیا میں سزاوار مذمت اور آخرت میں باعث عذاب ہے؟ معتزلہ عقل کے ذریعہ اس کا فیصلہ کرنے کو درست قرار دیتے ہیں، چاہے اعتقادی مسائل ہوں کہ فروعی مسائل، اور اشاعرہ عقل کو اس درجہ اہمیت نہیں دیتے۔

اور غالباً ماترید یہ ان دونوں کے درمیان ہیں کہ وہ اعتقادات مثلاً اللہ تعالیٰ پر ایمان کا وجوب، کفر کی حرمت، باری تعالیٰ کے لئے صفات کمال کا اثبات، وغیرہ میں نص شرعی کی عدم موجودگی میں عقل کو کافی باور کرتے ہیں، جب کہ اشاعرہ ان مسائل میں بھی عقل کی رہنمائی کو نا کافی تصور کرتے ہیں، اسی بناء پر امام ابوحنیفہؒ نے عہد فترت، یعنی اس دور میں جس میں کہ کسی نبی کی تعلیم محفوظ نہ ہو، بھی ایمان باللہ کو ضروری قرار دیا ہے، اسی طرح

(۱) احکام شرعیہ میں عقل اور افعال انسانی کے بارے میں حسن و قبح کے ادراک کے متعلق عقل کی صلاحیت دراصل اصول فقہ سے زیادہ علم کلام کا موضوع ہے اور چونکہ احکام شرعیہ کے نزول کے بعد اہل سنت والجماعت اس بات پر متفق ہیں، کہ نصوص ہی احکام کا مدار ہیں، نیز بغیر اسلام ﷺ پر نازل ہونے والی وحی کی مخالفت و ابدیت اور عموم و عالمگیریت کی وجہ سے اب عادیہ امکان باقی نہیں رہا کہ انسان اپنے کسی عمل کے بارے میں احکام کی تحقیق کے لئے وحی کے بجائے کسی اور ذریعہ علم کی طرف رجوع کرے، اس لئے اب یہ اختلاف بڑی حد تک صرف تعبیر اور الفاظ کا اختلاف باقی رہ گیا ہے، اسی لئے اس سلسلے میں زیادہ تفصیل سے گریز کیا گیا ہے اور ”فوائد الرجوع شرح مسلم النبوۃ“ ۲۹۱، ”الاحکام للامدی“ ۴۷، ”مستصفی“ ۳۹۱، ”ارشاد الفحول“ ۸، ”اصول الفقہ لابی زہرہ“ ”باب لانی اور“ ”اصول الفقہ الاسلامی للزحیلی“ ”فصل لانی کو سامنے رکھ کر یہ ضروری نوٹ لکھا گیا ہے۔

پر واجب قرار دیا گیا ہے، لیکن اس وقت ”جس“ سے مراد وہ سزا عید ہے، جو کسی جرم کے ثبوت یا اس کے شبہ پر دی جائے۔
قید کرنے کی مشروعیت

بطور تعزیر کے سزا عید کے مشروع ہونے پر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کو کسی تہمت میں قید کیا اور پھر رہا فرمایا ہے، (۱) حنفیہ نے آیت قرآنی ”اوبسغوا من الارض“ (۲) سے جلا وطنی کے بجائے قید ہی کا معنی مراد لیا ہے۔ (۳)

البتہ جس کے لئے تک و تکلیف دہ مکان میں عی مجبوس کرنا ضروری نہیں، بلکہ مسجد میں بھی قید کیا جاسکتا ہے اور خود اس کے گھر پر بھی نظر بند کیا جاسکتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اسی طرح قید کی سزا دی جاتی تھی، لیکن جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے محسوس کیا کہ یہ ناکافی ہے تو صفوان بن امیہ سے چار ہزار درہم میں ایک مکان خریدا اور اسی کو محبس مقرر فرمایا، یہ اسلامی تاریخ کا پہلا جیل خانہ تھا، (۴) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے زمانہ میں دو جیل خانے بنوائے، پہلے ایک بانس کی ٹٹیوں کا بنوایا اور اس کا نام ”نافع“ رکھا، پھر جب اس سے بعض قیدی نکل بھاگے تو اس کو توڑ کر پختہ جیل بنوائی اور ”محیس“ سے موسوم فرمایا۔ (۵)

کن بنیادوں پر قید کیا جائے گا؟

کن مواقع پر کسی مجرم کو قید کی سزا دی جاسکتی ہے؟ علامہ قرائی نے اس پر وضاحت سے روشنی ڈالی ہے، جس کا حاصل یہ

ہے کہ آٹھ مواقع پر قید کیا جانا مشروع ہے:
 ۱۔ جس شخص پر کوئی بدنی جنایت کی گئی ہو، مثلاً زخمی کر دیا ہو، اگر وہ شخص موجود نہ ہو تو اس کے آنے تک جنایت کرنے والے کو قید میں رکھا جاسکتا ہے، کہ قصاص وصول کیا جاسکے۔
 ۲۔ بھاگے ہوئے غلام (آبق) کو ایک سال تک قید میں رکھا جائے گا کہ شاید اس کے مالک کا پیہ چل جائے۔
 ۳۔ جو شخص کسی کے حق کی ادائیگی سے منکر ہو، اس کو بھی قید کیا جائے گا۔

۴۔ وہ شخص جو تنگ دست (معسر) ہونے کا دعویٰ کرے اور نفقہ نہ ادا کرے، لیکن اس کا تنگ دست ہونا مشکوک ہو تو اسے قید رکھا جائے گا، تا آنکہ صحیح صورت حاصل کی تحقیق ہو جائے۔

۵۔ کسی مجرم کو بطور تعزیر کے قید کی سزا دی جائے۔
 ۶۔ جو شخص ایسے ضروری تصرف سے باز رہے جس میں دوسرا شخص اس کی نیابت نہیں کر سکتا، مثلاً مسلمان ہو اور زمانہ کفر سے اس کی زوجیت میں دو بہنیں یا چار سے زائد عورتیں موجود تھیں، اب اس کے لئے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک کو زوجیت کی برقراری کے لئے متعین کر لے، تاکہ دوسری آزاد ہو جائے، اگر وہ اس کی تعین نہ کرے تو اسے قید رکھا جائے تا آنکہ وہ اس کو متعین کر دے۔

۷۔ جو کسی شئی غیر متعین کا اقرار کرے اور اس کی تعین نہ کرے، اسے بھی متعین کرنے تک قید رکھا جائے گا۔

۸۔ شوافع کے نزدیک وہ حقوق اللہ جن میں نیابت اور قائم

(۲) أحکام القرآن للخصاص: ۳۱۲/۲

(۳) موسوعة علی ابن ابی طالب: ۲۰۲

(۱) الفقه الإسلامی وأدلتہ: ۱۹۸/۸، بحوالہ ترمذی، ابو داؤد

(۳) الطرق الحکمیہ: ۱۰۲

مقامی کی گنجائش نہیں، اگر ان کی ادائیگی سے باز رہے تو وہ بھی قابل حبس ہوگا، جیسے روزہ۔

امام قرائی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ان کے علاوہ اور کسی بنیاد پر مثلاً کسی قرض کی عدم ادائیگی کو بنیاد بنا کر قید کرنا درست نہ ہوگا۔ (۱) بہر حال جیسا کہ سزائے قید کی پانچویں بنیاد بیان کی گئی، کسی بھی غلطی پر قاضی اپنی صواب دید سے جرم کی نوعیت کے اعتبار سے قید کی سزا دے سکتا ہے، چنانچہ سیدنا حضرت عمر فاروقؓ نے معن بن زائدہ کو اس لئے سزائے قید دی کہ اس شخص نے ”بیت المال“ کی جعلی مہر بنا کر بیت المال سے غلط طور پر مال حاصل کر لیا تھا، (۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا معمول تھا کہ معاشرہ کے فاسق و بدکار لوگوں کو قید کر دیتے تھے، تاکہ اس کے شر سے لوگوں کی حفاظت کی جاسکے، (۳) سزائے قید کی یہ بنیاد بہت وسیع الذیل ہے اور اس طرح جن جرائم پر بھی حدود شرعیہ متعین نہیں ہیں، قاضی کے لئے حسب ضرورت وحالات ان جرائم پر سزائے قید دینے کی گنجائش ہے۔

دین کی وجہ سے قید

قید کی ایک خاص صورت ”جس کا امام قرائی نے انکار کیا ہے، لیکن فقہاء احناف نے اس کو قید کی ایک واجبی اور منصفانہ وجہ قرار دیا ہے“ یہ ہے کہ مقروض قرض کی ادائیگی سے پہلو تہی کرے۔ سرخسی نے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا کہ مجھے پناہ دیجئے، حضرت عمرؓ نے پوچھا کس چیز سے؟ اس نے کہا: دین سے، آپ نے فرمایا: تمہاری پناہ گاہ قید خانہ

ہے، (۴) علامہ کاسانی نے ”جس بوجہ دین“ کے سلسلہ میں تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دین تھوڑا ہو یا زیادہ، عدم ادائیگی کی صورت میں مقروض کو قید کیا جاسکتا ہے، لیکن قید کئے جانے کے لئے کچھ شرطیں ہیں، بعض کا تعلق دین سے، بعض کا اس شخص سے جس پر دین واجب ہے (مدیون) اور بعض کا خود صاحب دین سے۔

دین سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ فی الفور واجب الاداء ہو، مدیون سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ قرض کی ادائیگی پر قادر بھی ہو، اور وہ خواہ مخواہ ٹال مٹول سے کام لے رہا ہو، اس لئے کہ اگر وہ تنگ دست ہو تو اس کو مہلت دی جانی ضروری ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُظِرْهُ إِلَىٰ مِيسِرَةٍ (بقرہ: ۲۸۰)
اگر تنگ دست ہو تو فراخ دست ہونے تک مہلت دی جائے۔

دوسرے مدیون صاحب دین کے والدین نہ ہوں، والدین ہی کے حکم میں دادا، نانا اور وادی نانی کا بالائی سلسلہ بھی ہے، البتہ باپ، دادا کے دین کی وجہ سے بیٹا قید کیا جاسکتا ہے۔

صاحب دین سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ قاضی سے مدیون کو قید کرنے کا مطالبہ بھی کرے، اگر قاضی پر مدیون کا اداء دین کے لائق ہونا واضح ہو جائے تب تو اسے قید کرے گا ہی، اگر یہ واضح نہ ہو سکا اور اس کے نزدیک مدیون کا تنگ دست ہونا مشکوک ہو تو تحقیق حال کے لئے چند دنوں قید رکھے گا، اور بعد

(۲) المغنی: ۳۵/۸

(۱) کتاب الفروق: ۷۹/۳

(۳) المبسوط: ۸۸/۳۰

(۳) کتاب الخراج لأبی یوسف: ۱۷۹

تحقیق حال رہا کر دیا جائے گا، بشرطیکہ اس کا تنگ دست ہونا قاضی کے نزدیک ثابت ہو جائے۔ (۱)

صاحب ہدایہ نے دین کی وجہ سے جس کے سلسلے میں عدالتی کارروائی کی جو تفصیل لکھی ہے، اس سے اوپر مذکور بعض شرطوں کی مزید وضاحت ہوتی ہے، صاحب ہدایہ کا بیان ہے: اگر عدالت میں مقدمہ پیش ہونے کے بعد مدیون نے اولاً دین سے انکار کر دیا، پھر صاحب دین نے ثبوت پیش کر کے اپنا مقدمہ ثابت کیا تب تو بلا تاخیر اس کو قید کر لے گا اور اگر مدیون ابتداء ہی سے دین کا مقر تھا، تو اول قاضی اس کو مہلت دے کر دین کی ادائیگی کا حکم دے گا، لیکن اگر وہ اس کی تعمیل نہ کرے تو یہ اس کی طرف سے ٹال منول (مماطلۃ) متصور ہوگا اور اب اسے قید کر لیا جائے گا۔ (۲)

دین سے متعلق شرط کو بھی صاحب ہدایہ نے مزید واضح کیا ہے کہ مدیون پر وہ دین کسی ایسے مال کے عوض ہو، جو اس کے زیر قبضہ آچکا ہو، جیسے اس نے کوئی سامان خرید کیا ہو اور اس پر قبضہ بھی کر لیا ہو، اور اس کی قیمت اس کے ذمہ واجب ہو یا کسی عقد اور معاملہ کے ذریعہ اس نے اپنے اوپر اس دین کا التزام کیا ہو، جیسے مہر، کفالت، دوسرے واجبات، جیسے غصب کا تاوان، جنایات کی دیت وغیرہ، ان واجبات کے لئے مدیون اسی وقت قید کیا جاسکے گا جب کہ صاحب دین مدیون کا خوش حال ہونا اور اس کے باوجود دین کی ادائیگی سے گریز ثابت کر دے۔ (۳)

دوسرے فقہاء کے نزدیک قاضی ایسے شخص کا مال فروخت کر کے قرض خواہوں کا قرض ادا کرے گا اور اگر اس کا تنگ دست اور مفلس ہونا واضح ہو جائے تو قرض خواہوں کے مطالبہ پر اسے ہر قسم کے مالی تصرف کے حق سے محروم کر دیا جائے گا، جسے فقہ کی اصطلاح میں ”حجر“ کہتے ہیں۔
(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ”مفلس“)

محبوس کے احکام

جن لوگوں کو محبوس رکھا جائے گا، ان پر کیا پابندیاں ہوں گی؟ کاسائی نے اس پر بھی روشنی ڈالی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قیدی کو قید خانہ سے باہر نکلنے اور اپنے اشتغال کو انجام دینے کی اجازت نہ دی جائے گی، چنانچہ وہ جمعہ، جماعت اور عیدین میں شریک نہ ہو سکیں گے، نہ جنازہ میں شرکت کی اجازت ہوگی، نہ مریض کی عیادت کی، نہ اہل خانہ سے ملاقات اور ضیافت و مہمان نوازی کے لئے آمد و رفت کر سکے گا، غرض دینی و دنیاوی مشاغل کے لئے نقل و حرکت پر پابندی عائد رہے گی، تاکہ وہ قرض کی ادائیگی پر مجبور ہو سکے، ہاں خود اس کے اقرباء اس کے پاس آمد و رفت کر سکیں گے، (۴) نیز اگر اس پر کوئی مقدمہ ہو تو عدالت میں بھی اسے حاضر کیا جائے گا۔

نیز امام سرخسی کے بیان کے مطابق اسے ایسی جگہ قید رکھا جائے گا جو سخت ہو، اس کے لئے نرم بستر کا انتظام نہ کیا جائے گا اور نہ کوئی اس کے پاس دل بہلانے کے لئے آنے کا مجاز ہوگا، ہاں

(۱) بدائع الصنائع ۱/۷۳۷، فقہاء نے اس کے لئے ایک چار ماہ کی مدت مقرر کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ فریق مقدمہ کے حالات کے اعتبار سے یہ مدت مختلف بھی ہو سکتی

ہے، اور یہ قاضی کی صواب دید پر ہے: الصحيح ان التقدير موقوف الى راي القاضی هداية ۱۲۱/۳

انسان کو تقاضائے حیات سے آزاد چھوڑ دیا ہو، اس کا اندازہ ستر کے ان احکام سے ہوتا ہے جو نماز سے متعلق ہیں اور جو بظاہر کی ہی دور سے رہے ہوں گے، جب سے کہ نماز فرض ہو چکی تھی، اسلامی معاشرت کی تہذیب اور اس کے سماجی نصب العین کی تکمیل پیغمبر اسلام ﷺ کی مدنی زندگی ہی میں ہوئی اور معاشرتی زندگی کی اکثر ہدایات یہیں دی گئیں، من جملہ ان ہی احکام کے ایک ”حجاب“ بھی ہے، مفسرین کا خیال ہے کہ حجاب کے سلسلے میں جو آیت نازل ہوئی، وہ یہ ہے:

وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، ذَالِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ.

(احزاب: ۵۳)

تم کو ان (ازواج مطہرات) سے کوئی سامان طلب کرنا ہو تو پردہ کے پیچھے سے مانگو کہ تمہارے اور ان کے دلوں کی پاکیزگی کا باعث ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ یہ آیت ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحش سے آپ کے نکاح کے بعد دعوت ولیمہ کے موقع پر نازل ہوئی، حافظ ابن حجرؒ نے ”اصابہ“ میں دورانیں نقل کی ہیں کہ آپ کا یہ نکاح ۵ھ یا ۳ھ میں ہوا، (۲) اور زیادہ تر مفسرین و اہل سیر کا میلان اسی طرف ہے کہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا سے آپ کا نکاح ۵ھ میں ہوا ہے، (۳) اس طرح معروف و راجح قول کے مطابق ۵ھ میں حجاب کا حکم نازل ہوا۔

اجنبی سے پردہ کا ثبوت

مذکورہ آیت کے علاوہ ”حجاب“ اور اجنبی مردوں سے پردہ

عورتوں کا قید خانہ مردوں کے قید کے خانہ سے الگ رہے گا، نابالغ تاجر کو بھی سزائے قید دی جاسکتی ہے، نابالغوں کو سزائے قید بطور تادیب ہوگی، ”ذاعر“ یعنی جو لوگوں کو ڈرا، دھمکا کر مال اچک لیتا ہو انہیں قید دوام کی سزا دی جائے گی، تا آنکہ وہ تائب ہو جائے۔ (۱)

(ارتداد کی بناء پر جس ”ارتداد“ کے تحت اور نفقہ پر

شوہر یا بیوی کے جس کا اثر ”نفقہ“ کے تحت، اسی

طرح شوہر قید میں ہو تو اس کی بیوی کے مطالبہ

تفریق کا مسئلہ ”محبوس“ کے تحت، اور بیوی کا نفقہ نہ

ادا کرنے کی وجہ سے شوہر کے قید کئے جانے کا مسئلہ

”نفقہ“ کے تحت ملاحظہ ہو)

حجاب

(پردہ)

”حجاب“ کے معنی اصل میں رکاوٹ کے ہیں، عربی زبان میں چونکدار اور محافظ کو جو ناپسندیدہ لوگوں کو آنے سے روک دے ”حاجب“ کہا جاتا ہے، جو شخص حق وراثت سے محروم ہو جائے وہ اس مورث کے مقابلہ ”محبوب“ کہلاتا ہے، حجاب سے مراد، پردہ ہے جس کا عورتوں کو حکم دیا گیا ہے، کہ یہ نگاہان ہوس کو روکتی اور عورتوں کی ان سے حفاظت کرتی ہیں۔

حجاب سے کیا مراد ہے؟ اس کا اندازہ تو ان احکام سے ہوگا جن کا آگے ذکر ہوگا، تاہم اس بات کو ضرور سمجھ لینا چاہئے کہ ”ستر عورت“ اور ”حجاب“ دو مستقل احکام ہیں، ”ستر عورت“ کے احکام تو آغاز اسلام سے تھے، یہ بات ناقابل تصور ہے، کہ اسلام نے اپنے آغاز میں ستر پوشی کی کوئی حد بندی نہ کی ہو اور

کی بابت دوسری نہایت واضح آیت یہ ہے :

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ
الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ
أَدْنَىٰ أَنْ يَعْرَظْنَ فَلَا يُؤْذِينَ . (احزاب: ۵۹)

اے نبی ﷺ! اپنی ازواج، صاحبزادیوں اور مسلمانوں
کی عورتوں سے کہئے کہ وہ اپنے آپ پر جلباب ڈالا
کریں، یہ اس بات کے قریب ہے کہ وہ پہچانی نہ
جائیں اور ان کو اذیت نہ پہنچائی جائے۔

جلباب سے کیا مراد ہے؟ ابن حزمؒ نے اس کی ان الفاظ
میں وضاحت کی ہے:

الجلباب في لغة العرب التي غاطبنا بها رسول
الله هو ما غطى جميع الجسم لا بعضه . (۱)

عربوں کی زبان ”جس میں کہ حضور ﷺ نے ہمیں
مخاطب کیا ہے“ میں جلباب وہ کپڑا ہے جو پورے
جسم کو ڈھک دے نہ کہ اس کے کچھ حصہ کو۔

اسی طرح کی تفسیر دوسرے مفسرین اور سلف صالحین نے
بھی کی ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: جلباب) تاہم یہ بات
تسلیم شدہ ہے کہ ”جلباب“ سے جو کپڑا مراد ہے اس سے جسم
کے دوسرے حصوں کے علاوہ چہرے بھی ڈھکے رہتے تھے، میرا
خیال ہے کہ اس سلسلہ میں واقعہ اٹک کی روایت میں خود ام
المؤمنین سیدنا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان برہان قاطع کا
درجہ رکھتا ہے، فرماتی ہیں کہ جب حضرت صفوان سلمیؓ
تشریف لائے تو میں نے اپنا چہرہ ”جلباب سے ڈھک لیا، کیوں
کہ یہ واقعہ آیت حجاب کے نزول کے بعد پیش آیا تھا۔

فخمرت وجهي بجلبابي لأن ذالك كان بعد

نزول آية الحجاب . (۲)

کیا چہرہ حکم حجاب میں داخل ہے؟

اب ہم ”حجاب“ کے احکام کی طرف آتے ہیں، سب سے
پہلا اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ ”حجاب“ کے اس حکم میں ”چہرہ“ بھی
داخل ہے یا نہیں؟ اور خود یہ مسئلہ اس امر کی تحقیق پر موقوف ہے کہ
قرآن مجید میں ”حجاب“ کے حکم سے جس ”زینت“ کے ظہور کو مستثنیٰ
کیا گیا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ آیت قرآنی اس طرح ہے:

وَلَا يَدْنِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا . (سورہ نور: ۳۱)

عورتیں اپنی آرائش کا اظہار نہ کریں سوائے اس
آرائش کے جو خود ظاہر ہو جائے۔

بصا صؒ نے اس آیت کے ذیل میں فقہاء کی آراء کا تفصیل
سے ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ اس طرح ہے :

- ۱- اس سے ہاتھ کی مہندی اور آنگھوں کا سرمہ مراد ہے :
- ماکان فی الوجه والكف الخضاب والكحل یہ
- ابن عباسؓ، عطاءؓ، مجاہدؓ، ابن عمرؓ اور انسؓ سے
- منقول ہے۔
- ۲- حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ننگن (قُلب) اور چھلہ (نخہ)
- مراد ہے۔
- ۳- ابو عبیدہؓ اس سے انگوٹھی مراد لیتے ہیں۔
- ۴- حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ایک تو

”زینت باطنہ“ یعنی انگوٹھی اور ننگن وغیرہ ہے، اسے تو
شوہر ہی دیکھ سکتا ہے، دوسری زینت ”زینت ظاہری“ ہے،

اس سے کپڑے کے اوپری حصے مراد ہیں، اور یہی عراقی مکتب فقہ کے معروف مؤسس ابراہیم نخعیؒ کی رائے ہے۔ (۱)
ان تمام اقوال کا خلاصہ دورائیں ہیں، ایک یہ کہ اس سے چہرہ اور ہتھیلی مراد ہے کہ ان کا اجنبیوں کے سامنے کھولنا جائز ہے، دوسرے یہ کہ چہرہ اور ہتھیلی بھی پردہ کے حکم میں داخل ہے، جس ”زینت“ کو کھولنے کی اجازت دی گئی ہے، اس سے مراد عورت کے کپڑوں کا اوپری حصہ ہے، جس کے نظر آنے میں محجوری ہے اور عورت اس کو چھپانے سے قاصر ہے، بعد کے فقہاء نے بھی انہی دو نقاط نظر کو اپنے مسلک کی بنیاد بنایا ہے، علامہ آلوسیؒ نے اس پر وضاحت سے روشنی ڈالی ہے، حنابلہ اور مالکیہ نے اس مسئلہ میں ابن مسعودؓ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ (۲)

فقہاء مالکیہ میں ابن عربیؒ نے لکھا ہے کہ عورت تمام تر قابل ستر ہے، اس کا جسم بھی، صورت بھی، سوائے ضرورت و حاجت کے کھولنا جائز نہیں، اسی ضرورت و حاجت میں گواہی یا طبی اغراض کے تحت جسم کا معائنہ بھی شامل ہے۔

المراہ کلھا عورة بدنھا و صورتھا، فلا

يجوز كشف ذالك إلا للضرورة أو لحاجة

كالشهادة عليها أو داء يكون ببدنها. (۳)

تاہم عام طور پر مالکیہ نے چہرہ اور ہتھیلی کو پردہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ (۴)

شوافع کی رائے اس مسئلہ میں متعارض ہے اور دونوں

طرح کی تفسیریں ان حضرات سے منقول ہیں، لیکن غالباً راجح ان کے نزدیک بھی یہی ہے کہ چہرہ و ہتھیلی بھی پردہ کے حکم میں داخل ہیں۔ (۵)

البتہ احناف کے نزدیک اس مسئلہ میں حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، اور چہرہ و ہتھیلی، بلکہ حسن بن زیادؒ کی روایت کے مطابق پاؤں، (قد مین) کو بھی مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، اجنبی لوگوں کے لئے بھی ان اعضاء کو دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ شہوت نہ ہو، شہوت کی کیفیت کے ساتھ دیکھنا روا نہیں، (۶) بلکہ شہوت موجود نہ ہو، لیکن اس کا اندیشہ ہو تو بھی دیکھنا جائز نہیں، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: فان خاف الشهوة لم ينظر من غیر حاجة۔ (۷)

اور بہتر بہر حال یہی ہے کہ اجنبی خواتین کے چہرہ کی طرف نہ دیکھا جائے، والا فضل للشباب غض البصر عن وجه الأجنبية وكذا الشابة. (۸)

مجتہدین کے دلائل

فریقین کے پاس اپنے اپنے نقاط نظر کے لئے قوی دلائل موجود ہیں، جو لوگ چہرہ اور ہاتھ کو بھی حجاب کے حکم میں داخل کرتے ہیں، درج ذیل آیات و روایات سے ان کی تائید ہوتی ہے:

۱- آیت حجاب جس میں فرمایا گیا ہے:

فَسْتَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ. (النور: ۳۱)

۲- عورتوں کے لئے ”جلاب“ کے استعمال کا حکم: ”يُذْنِبْنَ

(۱) احکام القرآن للخصاص: ۸۲/۵ (۲) ملاحظہ ہو: روح المعانی: ۲۰۸/۱۰ (۳) احکام القرآن لابن العربی: ۱۸۲/۲

(۴) شرح منہج الجلیل: ۱۳۲/۱، الجامع لاحکام القرآن: ۲۲/۲

(۵) دیکھئے: نیل الاوطار: ۱۱۲/۶

(۶) ہدایہ: ۳۳۲/۳، کتاب الکراہیۃ (۸) بدائع: ۱۲۲/۵

(۷) بدائع الصنائع: ۱۲۲/۵، کتاب الاستحسان

حصوں کا ستر واجب ہوتا، تو ضرور تھا کہ نماز میں بھی ان کو چھپانے کا حکم ہوتا۔

۲ - قرآن مجید میں فرمایا گیا کہ اپنے شوہروں کے سامنے زینت کا اظہار کر سکتی ہیں: وَلَا يَسْتَحْيِينَ زِينَتَهُنَّ لِبَعُولِهِنَّ (النور: ۳۱) اگر زینت سے جسم کا بالائی لباس مراد ہو تو شوہر کے سامنے اس کے اظہار کے کوئی معنی نہ ہوں گے۔ (۳)

۳ - خواتین کو بھی خرید و فروخت اور لین دین کی ضرورت پیش آتی ہے اور عادتاً چہرہ کھولے بغیر ان کے لئے ایسا کرنا ممکن نہ ہوگا۔

۴ - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے ایک خطبہ میں مہر میں غلو کی ممانعت فرمائی تو ایک خاتون نے آیت قرآنی: وَاتَّبِعُوا إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا (سورۃ نسا: ۲۰) سے اس پر استدلال کیا کہ مہر کی کسی کم سے کم مقدار کی تحدید نہیں کی جاسکتی۔ راوی نے اس عورت کی صورت کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے: سَفْعَاءُ الْخَدِيدِ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا چہرہ کھلا ہوا تھا۔

۵ - حضرت فاطمہؓ نے حضرت بلالؓ یا انسؓ کو حضرات حسنینؓ میں سے کسی کو پکڑایا تو حضرت انسؓ نے آپؐ کی ہتھیلی دیکھی کہ گویا وہ چاند کا ٹکڑا ہو: ”كَأَنَّهُ قَمَرٌ“ ظاہر ہے حضرت انسؓ کا یہ دیکھنا دلیل ہے کہ ہتھیلی اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ (۴)

عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ“ (ازاب: ۵۹) اور گذر چکا ہے کہ ”جلاب“ وہ کپڑا ہوتا ہے جس سے چہرہ وغیرہ بھی ڈھک جائے۔

۳ - اللہ تعالیٰ نے مردوں کو ”غض بصر“ کا حکم دیا ہے: وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ (نور: ۳۱) اگر چہرہ کو دیکھنے کی اجازت ہو تو پھر ”غض بصر“ کا حکم بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔

۴ - حضرت جریرؓ نے آپؐ سے اچانک کسی اجنبی خاتون پر پڑنے والی نظر کی بابت دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ نظر پھیر لی جائے فامونی اَنْ اَصْرَفَ بَصْرِي. (۱)

۵ - آپؐ نے فرمایا: عورت تمام تر قابل ستر ہے: الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ. (۲)

اس کے علاوہ اس طرح کے مضمون کی اور بھی روایات اور آثار موجود ہیں، جن سے اس بات کو تقویت ہوتی ہے کہ خود چہرہ کا بھی کسی ضرورت و حاجت کے بغیر اجنبی مردوں کے سامنے کھولنا جائز نہیں۔

احناف کے دلائل :

فقہائے احناف کے دلائل سرخسیؒ، کاسانیؒ اور بصاصؒ نے اپنی تحریروں میں تفصیل سے پیش کئے ہیں، یہاں ان کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

۱ - چہرہ اور ہتھیلی نماز میں کھولنے کی اجازت دی گئی ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حصہ حجاب میں داخل نہیں، اگر ان

(۴) ترمذی: ۲۲۲۱، کتاب الرضاع

(۴) المبسوط: ۱۵۲/۱۰

(۱) مسلم: ۲۱۲/۲، باب نظر الفجأة

(۳) احکام القرآن: ۱۷۵/۵

نے عورتوں کو مسجد میں نماز کی ادائیگی کی اجازت دی ہے، لیکن اگر آپ ﷺ آج کی عورتوں کے حالات دیکھے ہوتے تو ضرور ہی اس سے منع فرمادیا ہوتا: لو ادرک رسول اللہ ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن. (۳) ہمارے زمانہ کے سماج کے بارے میں یہ سمجھنا کہ مردوں کی نظر عورتوں کے چہرہ پر غیر شرعی جذبات سے عاری ہو کر پڑے گی، محض ایک خوش خیالی اور خام فکری ہی کہلائے گی، اس لئے فی زمانہ فقہ کی اصطلاح میں ”سد ذریعہ“ کے طور پر وہی رائے قابل عمل ہے، جو مالکیہ و حنابلہ کی ہے، اسی لئے خود حنفیہ کے یہاں بھی متاخرین نے انجینی مردوں سے چہرہ چھپانے کا حکم دیا ہے، ”حکم“ کہتے ہیں:

فإن خاف الشهوة أو شك امتنع نظره إلى وجهها فحل النظر مقيد بعدم الشهوة وإلا فحرام وهذا في زمانهم وأما في زماننا نمنع من الشابة. (۵)

اگر شہوت کا خوف یا شک ہو تو عورت کے چہرہ کو دیکھنا ممنوع ہے، پس عورت کو دیکھنے کی حلت شہوت نہ پائے جانے کی صورت کے ساتھ مقید ہے ورنہ تو حرام ہے، یہ حکم تو ان کے زمانہ میں تھا، ہمارے زمانہ میں نو جوان لڑکی کو دیکھنے سے ہم (مطلقاً) منع کرتے ہیں۔

حجاب کے درجات:

تاہم چونکہ تمام لوگوں کے ساتھ حجاب کی اس حد کو برقرار

۶۔ حضرت اسماءؓ آپ کے پاس آئیں ان کے جسم پر باریک کپڑے تھے، آپ نے چہرہ پھیر لیا اور فرمایا کہ لڑکی جب بالغ ہو جائے تو صرف اس کے یہ اور یہ حصے دیکھے جاسکتے ہیں، آپ نے یہ فرماتے ہوئے اشارہ سے چہرہ اور ہتھیلیاں بتائیں۔ (۱)

۷۔ حجة الوداع کے موقع سے آپ کے چچا زاد بھائی حضرت فضل بن عباسؓ آپ کے ساتھ ہی اونٹنی پر سوار تھے، ایک نو جوان اور خوش شکل شمی خاتون پر حضرت فضل کی نظر جم گئی، آپ نے ان کی گردن موڑ دی اور نو جوان لڑکے اور لڑکی کے بارے میں فتنہ کا اندیشہ محسوس کیا۔ (۲)

۸۔ اسی طرح فتح مکہ کے موقع سے آپ کی چچا زاد بہن حضرت ام ہانیؓ کا آپ کے سامنے ہونا منقول ہے، (۳) یہ وہ قرآن ہیں جو احناف کے نقطہ نظر کی تائید کرتے ہیں، رہ گئیں وہ آیات و روایات یا صحابیات کے متعلق مروی آثار، تو وہ احناف کے نزدیک احتیاط و احتجاب پر محمول ہیں۔

موجودہ حالات کا تقاضا

پس حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں احناف کی رائے ہی قوی ہے، مگر یہ سب کچھ اس وقت ہے، جب کہ فتنہ کا خوف نہ ہو اور انسان اپنے آپ کو اس سے مطمئن اور مامون پائے، لیکن اس سے کون دانا انکار کی جرأت کر سکتا ہے کہ بہت سے احکام ہیں کہ ان کی اساس سماجی اقدار پر ہوتی ہے، اسی کو حضرت عائشہؓ جیسی بالغ نظر فقیہہ نے واضح طور پر فرمایا کہ گو حضور ﷺ

(۱) بیہقی ۲۲۶/۲ (۲) ابو داؤد: ۲۶۲/۱، باب صفة حجة النبی، نیز دیکھئے: ترمذی: ۱۷۸/۱، باب ماجاء ان عرفة کلھا موقف

(۳) بخاری: ۶۱۳/۲، باب فزول النبی يوم الفتح (۳) در مختار علی الرد: ۲۶۱/۳ (۵) در مختار علی الرد: ۲۶۱/۳

ہے، آمدورفت ہے اور رشتہ، حرمت کی جو دیوار شریعت نے قائم کر دی ہے، اس کے تحت جس کے دل میں ذرا بھی سلامتی ہو اپنے ان رشتہ داروں کے ساتھ برائی کا خیال تک گوارا نہیں کرتا، اس لئے محارم کے بارے میں مزید نرمی برتی گئی ہے۔ چنانچہ چہرہ، ہاتھ، بازو (عضدین) سینہ اور پنڈلی اگر محرم کے سامنے کھل جائے تو گنجائش ہے، (۲) گو عورت کے اندر مطلوب عام شرم و حیا کا تقاضا یہی ہے کہ عورتیں اپنے محرم رشتہ داروں سے بھی بازو، سینہ اور پنڈلی کو چھپایا کریں۔ محرم کے لئے پردہ کے جو احکام مذکور ہوئے ان کی دلیل خود ارشاد باری ہے :

لَا يَسِدْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ
أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ
أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ. (النور: ۳۱)
خواتین اپنے شوہر، اپنے باپ، اپنے خسر، بیٹے،
سوتیلے بیٹے، بھائیوں، یا بھتیجیوں کے سوا دوسروں
کے سامنے آرائش کا اظہار نہ کریں۔

یہاں محرم رشتہ داروں سے ”مقام زینت“ کے اظہار کی اجازت دی گئی ہے اور یہی مقامات آرائشی زیورات کے استعمال کے ہیں :

چوتھا درجہ شوہر کا ہے، شوہر کے سامنے جسم کے کسی حصہ کا ستر واجب نہیں، ہاں یہ ضرور ہے کہ بلا ضرورت جسم کے قابل حیا حصوں کا بے موقع شوہر کے سامنے کھولنا بھی ناپسندیدہ ہے۔

دو طباقوں کا استثناء

قرآن مجید نے محرم کی طرح مذکورہ آیت میں مردوں کے

رکھنا بہت مشکل تھا، اس لئے فقہاء نے حجاب و پردہ کے احکام میں مختلف درجات متعین کئے ہیں، اس سلسلے میں کتاب و سنت کی نصوص اور فقہاء کے اجتہادات کو سامنے رکھ کر چار درجات مقرر کئے جاسکتے ہیں :

ایک تو وہ پردہ ہے جس کا حکم اجنبیوں سے دیا گیا ہے، اوپر اس کی تفصیل ذکر کی جا چکی ہے کہ عام حالات میں تو ان سے چہرہ اور ہاتھ کا بھی پردہ ہے، مگر ضرورت کے مواقع پر چہرہ کھول سکتے ہیں۔

دوسرے غیر محرم رشتہ داروں سے پردہ ہے، رشتہ داروں کی چونکہ کثرت سے آمدورفت ہوا کرتی ہے، اس لئے ان سے چہرہ کے پردہ میں ایک گونہ دقت ہے، اس لئے شہوت و بد نگاہی کا خوف نہ ہو تو ایسے رشتہ داروں کے سامنے چہرہ اور ہتھیلیاں کھولنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اس کی دلیل وہ روایات ہیں جن سے حضور اکرم ﷺ کا حضرت اسماءؓ کو دیکھنا، یا فتح مکہ کے موقع سے حضرت ام ہانیؓ کو دیکھنا معلوم ہوتا ہے، تلاش و تتبع کی جائے تو اس طرح کی اور نظیریں بھی بہ آسانی مل سکتی ہیں، بزاز یہی کی ایک عبارت سے بھی اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اجنبی اور ذی رحم (رشتہ داروں) کے حکم میں فرق ہے، بہ شرطیکہ شہوت کا اندیشہ نہ ہو، اندیشہ شہوت ہے تو دونوں صورتوں میں یکساں حکم ہے :

وَالْحَكْمُ بِالْفَرْقِ بَيْنَ الْأَجْنَبِيِّ وَ ذِي الرَّحْمِ
إِذَا كَانَ النَّظَرُ لَا عَنْ شَهْوَةٍ فَأَمَّا بِالشَّهْوَةِ
فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ النَّظَرَ. (۱)

تیسرے محرم رشتہ دار ہیں، ان سے چونکہ ہر وقت سابقہ

دو اور طبقے کو بھی محرم ہی کے حکم میں رکھا ہے، ایک: او السابحين
غیر اولی الاربة من الرجال۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ قنادہ رضی اللہ عنہ اور مجاہد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس
سے مراد ایسے لوگ ہیں، جن کو عورت کی حاجت نہ ہو: لا حاجة
لہ فی النساء عمرہ نے اس کا مصداق نامرد (مختن) اور
طاؤس، عطاء اور حسن کے بقول بے وقوف و بے شعور (ابلہ) مراد
ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سلمہ سے مروی ہے، کہ بعض ”مختن“ جن
کو امہات المؤمنین ”غیر اولی الاربة“ کے زمرہ میں رکھتی
تھیں، نے ایک دفعہ ایسی بات کی جس سے اندازہ ہوا کہ وہ
عورتوں کے معاملہ میں یک گونہ حساس اور صنفی اوصاف سے
واقف ہے، تو آپ نے ان حضرات کو اس سے پردہ کرنے کی
ہدایت فرمائی۔ (۱)

غور کیجئے تو سلف کی ان تشریحات میں محض الفاظ و تعبیر کا
تھوڑا سا فرق ہے، ورنہ روح سب کی یہی ہے کہ ایسے مرد جو
جنسی معذوری، نیز صنفی جذبات و احساسات سے یکسر محرومی
کے باعث عفت و عصمت کے لئے خطرہ نہیں بن سکتے ہوں،
ان کے سامنے پردہ کے وہی احکام ہیں، جو محرم رشتہ داروں
کے لئے ہیں۔

دوسرا طبقہ کم عمر بچوں کا ہے، جو ابھی اس طرح کے صنفی
احساسات سے بالکل ناواقف ہوں، ان کے ساتھ بھی پردہ کے
وہی احکام ہیں جو محرم رشتہ داروں کے ہیں، او الطفل الذی
لم یظہر و اعلی عورات النساء (النور: ۳۱) اس کے لئے

کسی خاص عمر کی تعیین نہ ممکن ہے اور نہ صحیح، کہ سماجی حالات سے
اس کا گہرا علاقہ ہے، مجاہد نے صحیح فرمایا: لا یسمیزون بین
عورات النساء والرجال لصغرهم وقلة معرفتهم۔ (۲)
بعض فقہاء کی تعبیر کہ جو نابالغ جماع پر قادر نہ ہو، اسی حکم میں
ہے، (۳) بمقابلہ مجاہد کے قول کے زیادہ وسعت کا حامل ہے اور
فی زمانہ احتیاط سے بعید، البتہ پاگل اس حکم میں نہیں کہ وہ
تو حلال و حرام سے بھی بے پردہ ہوتا ہے اور نہ وہ معتوہ و بے
وقوف جو صنفی مسائل سے واقف ہو۔ (۴)

(رہ گئے یہ مسائل کہ ایک عورت دوسری عورت، ایک مرد
دوسرے مرد، یا عورت مرد کے کتنے حصہ کو دیکھ سکتی ہے؟
کافر عورتوں کے سامنے مسلمان عورتوں کے لئے نکلنے کا کیا
حکم ہے؟ عورت کی کٹنگ اور آواز اور بوڑھی خواتین کے
بارے میں بعض آسانیاں وغیرہ تو یہ بحثیں خود ”عورة“
(قابل ستر حصہ) کے تحت مذکور ہوں گی، واللہ اعلم بالصواب۔)

(پچھنے لگانا)

حجّامت

”حجّامت“ کے معنی ”پچھنے لگانے“ کے ہیں، احادیث سے
معلوم ہوتا ہے کہ عہد رسالت میں یہ بھی ایک طریقہ علاج تھا
اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس طریقہ علاج سے استفادہ کرتے
تھے ”حجّامت“ سے متعلق جو روایات منقول ہیں، ان کی وجہ سے
اس سے متعلق کئی مسائل پیدا ہو گئے ہیں جو اہل علم کی جولانگاہ
توجہ رہے ہیں، ایک مسئلہ روزہ کی حالت میں پچھنے لگوانے کا

(۲) حوالہ سابق: ۱۷۷

(۴) حوالہ سابق

(۱) ملخصاً از: احکام القرآن للجصاص: ۱۷/۵

(۳) بن ازہ علی الہندیہ: ۳۷۶/۶

ہے، دوسرے حالت احرام میں پچھنے لگوانے کے احکام ہیں؟
نیچے انہی مسائل پر اختصار کے ساتھ گفتگو کی جاتی ہے۔

روزہ کی حالت میں

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔“ **الافطر الحاجم والمحجوم**۔ (۱) دوسری طرف ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے عین روزہ و احرام کی حالت میں پچھنے لگائے ہیں، (احتجم رسول اللہ وهو محرم صائم)۔ (۲) متبادلہ نے پہلی روایت پر نظر رکھتے ہوئے ”حجامت“ کو روزہ کے ٹوٹ جانے کا باعث قرار دیا ہے، امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی نے دوسری روایت کو اپنے نقطہ نظر کی بنیاد بنائی ہے، (۳) اکثر فقہاء جو ”حجامت“ کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جانے کے قائل نہیں ہیں، پہلی حدیث کی مختلف طور پر توجیہ کرتے ہیں، میرے خیال میں دو توجیہات خاص طور پر قابل ذکر ہیں: ایک یہ کہ یہ روایت منسوخ ہے، اس لئے کہ امام شافعی کے حسب روایت یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے، (۴) اور بعض قرآن ہیں جو بتاتے ہیں کہ آپ کے پچھنے لگوانے کا واقعہ ”حجۃ الوداع“ کے موقع کا ہے، کیونکہ بعض روایات سے اس موقع پر ابن عباس رضی اللہ عنہ کا آپ کے ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ حجۃ الوداع ہی کے موقع سے آپ کے ساتھ تھے۔

امام طحاوی نے اس کا ایک اور جواب دیا ہے، (۵) انہوں نے ابوالاشعب صنعانی سے نقل کیا ہے کہ جس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے افطر الحاجم والمحجوم کا فقرہ ارشاد فرمایا، اس وقت وہ دونوں غیبت کر رہے تھے، پس منشاء نبوی صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہیں تھا کہ ”حجامت“ کی وجہ سے ان کے روزے ٹوٹ گئے، بلکہ غیبت کی وجہ آپ نے اس کے روزے کے ثواب و اجر کے ضائع ہونے کی طرف اشارہ فرمایا کہ گویا اس کا روزہ، روزہ نہ رکھنے کے برابر ہے۔

حالت احرام میں

اوپر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت گزر چکی ہے کہ آپ نے حالت احرام میں پچھنے لگوائے ہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد نے اس کی اجازت دی ہے، امام مالک منع کرتے ہیں، سوائے اس کے کہ ضرورت دامن گیر ہو، البتہ اس میں اختلاف نہیں کہ اگر پچھنے لگانے میں بال کٹ جائے تو عام ضابطہ کے مطابق ”فدیہ“ واجب ہوگا۔ (۶)

حَجْب (میراث کی اصطلاح)

”حجب“ علم میراث کی ایک اصطلاح ہے، لغوی معنی ”منع“ اور ”رکاوٹ“ کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں کسی اور شخص کی وجہ سے میراث سے کئی یا جزوی محرومی کو ”حجب“ اور محروم ہونے والے کو ”محجوب“ کہتے ہیں، ”حجب اور ”محجوب“ سے ایک اور قرسی اصطلاح ”حرمان“ اور ”محروم“ کی ہے، محجوب اور محروم میں دو اعتبار سے فرق کیا گیا ہے، محروم وہ ہے جس میں

(۲) حوالہ سابق، باب ماجاء من الرخصة فی ذلک

(۳) کتاب الأم: ۱۰۸/۲، حجامۃ الصائم

(۶) تفصیل کے لئے دیکھئے: عمدة القاری: ۹۸/۵، فتح الباری: ۳۴/۳

(۱) ترمذی: ۱۶۰/۱، باب کراهیۃ الحجامة فی الصوم

(۳) عمدة القاری: ۳۹/۱۱

(۵) طحاوی: ۱۹۵/۱، باب الصائم یحتجم

شوہر : اس کا حصہ بیوی کے متروکہ کا نصف ہے، لیکن اگر متوفی صاحب اولاد ہو تو اب اس کا حصہ چوتھائی ہوگا۔

بیوی : اس کو شوہر کے متروکہ سے ایک چوتھائی ملتا ہے، بشرطیکہ صاحب اولاد نہ ہو، اگر متوفی صاحب اولاد ہو تو اس کو متروکہ کا آٹھواں حصہ (۱/۸) ملے گا۔

ماں : ماں کو اولاد کے متروکہ سے ایک تہائی مل سکتا ہے، بشرطیکہ وہ لاولد ہو، متوفی کی اولاد ہو تو اس کا حصہ چھٹا حصہ (۱/۶) قرار پائے گا۔

پوتی : متوفی لاولد ہو، البتہ صرف ایک پوتی ہو تو اس کا حصہ متروکہ کا نصف ہوتا ہے، لیکن اگر پوتی کے ساتھ بیٹی بھی موجود ہو تو اب پوتی کا حصہ ایک سدس (۱/۶) ہی ہوگا۔

باپ شریک بہن : بعض صورتوں میں بھائی کے نصف متروکہ کی حق دار ہوتی ہے، لیکن اگر متوفی کی ماں باپ شریک بہن موجود ہو تو اب محض ایک سدس (۱/۶) اس کا حصہ ہوگا۔ (۲)

حجب حرمان

”حجب حرمان“ سے مراد کسی قریب تر وارث کی موجودگی کی وجہ سے نسبتاً دور کے وارث کی وراثت سے مکمل محرومی ہے۔ چھ رشتہ دار وہ ہیں جو کسی طور پر میراث سے بالکل محروم نہیں ہو سکتے۔ باپ، ماں، بیٹے، بیٹیاں، شوہر اور بیوی۔ کچھ رشتہ دار ہیں کہ باوجود اہلیت وراثت کے بعض صورتوں میں محروم ہو جاتے ہیں، تفصیل یوں ہے :

۱- دادا : باپ کی وجہ سے۔

۲- دادی و نانی : ماں کی وجہ سے۔

وارث ہونے کی اہلیت ہی نہ ہو، جیسے قاتل کہ مقتول کا وارث ہونے کا اہل نہیں اور کا فر کہ مسلمان سے میراث پانے کا اہل نہیں، جب کہ محبوب بجائے خود میراث پانے کا اہل ہوتا ہے، لیکن کسی اور قریب تر شخص کی موجودگی کی وجہ سے وہ محروم ہو جاتا ہے، یا اس کا حصہ کم ہو جاتا ہے۔ دوسرے جو شخص حق وراثت سے محروم قرار پاتا ہے اس کا وجود عدم کے درجہ میں ہوتا ہے اور دوسروں کے حق میں میراث کے احکام میں اثر انداز ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، بخلاف محبوب کے، کہ چاہے اس کو میراث نہ ملے، پھر بھی بعض حالات میں اس کا وجود دوسروں کے حصہ پر اثر انداز ہوتا ہے، مثلاً والدین موجود ہوں تو متوفی کے بھائیوں کا کوئی حصہ نہ ہوگا اور وہ محبوب ہوں گے، لیکن ان بھائیوں کا وجود ماں کے حصہ کو ایک تہائی (۱/۳) کے بجائے چھٹا حصہ (۱/۶) کر دے گا۔

حجب نقصان

حجب کی دو قسمیں ہیں : حجب نقصان، حجب حرمان، حجب نقصان یہ ہے کہ کسی وارث کی وجہ سے اس کے حصہ کی مقدار کم ہو جائے، نو (۹) رشتہ دار ہیں ”جو حجب نقصان“ سے دو چار ہوتے ہیں : شوہر، بیوی، ماں، باپ، دادا، بیٹی، پوتی، ماں باپ شریک بہن، صرف باپ شریک بہن، (۱) عام طور پر اہل علم نے ان میں پانچ ذوی الفروض کا ذکر کیا ہے، جن میں سے ہر ایک کے دو طرح کے اعلیٰ اور ادنیٰ حصے مقرر ہیں، اور حاجب کی موجودگی میں اعلیٰ کے بجائے ادنیٰ حصہ اس کا ملتا ہے، یہ پانچ ذوی الفروض یوں ہیں :

۱۴- سگے چچا کا بیٹا: مذکورہ نورشتہ داروں کے علاوہ باپ شریک چچا سے۔

۱۵- باپ شریک چچا کا بیٹا: سگے چچا کے بیٹے کو لے کر مذکورہ گیارہ رشتہ داروں سے۔ (۲)
حج حرامان کے قاعدے

”حج حرامان“ بنیادی طور پر دو قاعدوں پر مبنی ہیں، اول یہ کہ جو شخص کسی اور شخص کے واسطے سے متونی کی طرف منسوب ہو تو واسطے کی موجودگی کی صورت میں وہ شخص وراثت سے محروم قرار پائے گا، جیسے دادا، باپ کی اور پوتا، بیٹے کی موجودگی میں۔ اس سے صرف ایک صورت مستثنیٰ ہے، کہ ماں کی موجودگی میں ماں کی اولاد وارث ہو سکتی ہے، دوسرے قریب ترین رشتہ دار کی موجودگی کی وجہ سے نسبتاً دور کا رشتہ دار حق وراثت سے محروم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ دادی، ماں سے اور پوتیاں، بیٹی سے محروم ہو جاتی ہیں۔ (۳)

یتیم پوتے کی میراث سے محرومی

آج کل بعض حضرات اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ ”یتیم پوتے“ کو اس کے دادا کے مال سے میراث ملنی چاہئے، یہ امت کے اجماع و اتفاق کے خلاف ہے، اور اس کے متعلق اسلام کے پورے نظام میراث کو سنجیدگی کے ساتھ سمجھنے کی ضرورت ہے۔

وراثت کے سلسلے میں اصول یہ ہے کہ یہ حق پیدا ہی اس وقت ہوتا ہے، جب مال کا مالک مر جائے، جب تک وہ زندہ ہو،

۳- سگی بہنیں: بیٹے، پوتے اور باپ کی وجہ سے، نیز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ”جد“ کی وجہ سے۔

۴- باپ شریک بہنیں: دو سگی بہنوں کی موجودگی میں، بشرطیکہ ان کے ساتھ باپ شریک بھائی نہ ہو، اگر ہوگا تو عصبہ ہو جائے گی۔
۵- ماں شریک بھائی: باپ، دادا، بیٹا، بیٹی اور پوتے، پوتی کی وجہ سے۔

۶- پوتیاں: دو یا اس سے زیادہ بیٹیوں کی وجہ سے بشرطیکہ ان کے ساتھ کوئی عصبہ رشتہ دار موجود نہ ہو۔

۷- پوتے: بیٹے کی وجہ سے۔ (۱)
۸- سگے بھائی: باپ، بیٹے اور پوتے کی وجہ سے، چاہے پوتا نیچے کی پشت کا ہو، اس پر اجماع ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ”جد“ کی وجہ سے بھی۔

۹- باپ شریک بھائی: باپ، سگا بھائی، بیٹا، پوتا، گوی نیچے کی پشت کا ہو، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ”جد“۔

۱۰- بھتیجہ: یہ علاوہ ان پانچ رشتہ داروں کے باپ شریک بھائی سے بھی محروم ہوگا، اور دادا کی وجہ سے اس کے محروم ہونے پر اتفاق ہے۔

۱۱- باپ شریک بھائی کا بیٹا: یہ مذکورہ رشتہ داروں کے علاوہ سگے بھتیجہ سے بھی محروم ہوگا۔

۱۲- سگا چچا: مذکورہ رشتہ داروں اور باپ شریک بھائی کی اولاد سے۔

۱۳- باپ شریک چچا: مذکورہ رشتہ داروں اور سگے چچا سے۔

حالات میں دولت و غربت، غنا اور احتیاج، ضرورت و عدم ضرورت کی بناء پر حصے قائم کئے جائیں گے، اور وارث محروم قرار دئے جائیں گے؟

(۴) وراثت میں کسی کو دوسرے کا قائم مقام نہیں بتایا جاسکتا کہ وہ اس کے مرنے کے بعد اس کی جگہ لے لے، جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ پوتے کو اپنے باپ کا قائم مقام بنا کر اسے اپنے باپ کے مفروضہ حصہ کا وارث قرار دیا جائے، اس لئے کہ اگر قائم مقامی کے اس اصول کو اپنایا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ اس مرحوم بیٹے کی بیوی کو اپنے شوہر کا قائم مقام قرار دیا جائے، باپ کے مرنے پر بیٹوں کے موجود ہوتے ہوئے چچا پھوپھی کو اور ایسے ہی ماں کے مرنے پر خالہ اور ماموں کو ان کی میراث کا حقدار قرار دیا جائے، غرضیکہ اس قائم مقامی کے اصول کو جتنی وسعت دی جائے وہ اتنا ہی گمبیر اور پیچیدہ بنتا چلا جائے گا۔ (۱)

ج

ج کی فرضیت

ج کے اصل معنی ارادے کے ہیں، کسی چیز کا ارادہ کیا جائے تو کہا جاتا ہے ”حجبت الشئ“ شریعت کی اصطلاح میں بیت اللہ شریف کی ازراہ تعظیم مخصوص اعمال کے ساتھ زیارت کا ارادہ کرنے کا نام ”ج“ ہے، (۲) ”ج“ کے زیر اور ”ج“ کے زیر دونوں طرح یہ لفظ نقل کیا گیا ہے، اور قرآن مجید

کوئی اس کا وارث نہیں ہو سکتا، یہ اصول قرآن مجید کے لفظ ”ہا ترک“ سے ماخوذ ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ ”مال کا مالک“ جو چھوڑ جائے اس کی تقسیم یوں عمل میں آئے گی اور ”مال چھوڑ جانا“ اس وقت ہوگا، جب کہ اس کی موت ہو جائے، یتیم بچہ کے باپ کی موت دادا کی زندگی ہی میں واقع ہوگئی ہے، اس طرح وہ اپنے باپ کے مال کا وارث ہی نہ بن سکا، اور جب باپ ہی وارث نہ بن سکا تو وہ خود جو باپ کے واسطے سے وارث بن سکتا تھا آخر کس طرح وارث بنے گا؟

(۲) دوسرا اصول یہ ہے کہ قریب ترین رشتہ دار کی موجودگی میں نسبتاً کم قریب رشتہ دار محروم ہو جائیں گے، قرآن پاک میں ہے ”مردوں کو اس مال میں سے حصہ ملے گا جو اس کے والدین اور قریب ترین رشتہ دار چھوڑ جائیں، (نساء: ۱۷۷) جب تک ایک شخص کے بیٹے زندہ ہوں، ظاہر ہے کہ پوتے دور کے رشتہ دار قرار پائیں گے، لہذا وہ چچا کی موجودگی میں وراثت سے محروم ہوں گے، اگر رشتہ کی دوری و نزدیکی کا اعتبار نہ کیا جائے تو ہر انسان کی وراثت میں اس کے اتنے رشتہ دار حصہ دار بن جائیں گے کہ اس کا پورا مال کوڑیوں میں تقسیم کیا جائے گا، بلکہ تقسیم ہی عاداتاً ناممکن ہو جائے گی۔

(۳) میراث کی تقسیم کا معیار ضرورت و حاجت نہیں ہے، بلکہ قرابت و رشتہ داری ہے، اگر ضرورت و حاجت کو مدار بنایا جائے تو پھر سوال پیدا ہوگا کہ ایک بیٹا بہت غریب ہو، دوسرا بہت مال دار، لیکن بیٹے اور بھانجے غریب محتاج تو کیا ان

(۱) اس حصہ کی راقم الحروف کی کتاب ”مسلم پرسنل لاء ایک نظر میں“ (ص ۱۳۳-۱۳۹) سے عزیز مولوی ولی اللہ قاسمی سلمہ (الآباد) نے تجلیں کی ہے، لجزا اللہ فی الجوار۔

(۲) عمدة القاری: ۱۲/۹۹، المنہل العذب المور ودلی شرح ابی داؤد: ۲۵۶/۱۰

میں بھی دونوں طریقوں پر قرأت جائز ہے۔ (۱)

ج کب فرض ہوا؟ شارحین اور مفسرین کی رائیں اس بارے میں مختلف ہیں، قرطبی نے دو قول نقل کئے ہیں، ایک ۵ھ کا، دوسرا ۹ھ کا اور ۹ھ میں فرض ہونے کو ترجیح دی ہے، بیہقی نے ۶ھ، ماوردی نے ۸ھ، بعض لوگوں نے ۷ھ، امام الحرمین نے ۹ھ میں فرضیت ج کا ذکر کیا ہے، اور بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ ہجرت سے پہلے ہی ج فرض ہو چکا تھا، مگر یہ رائے شاذ ہے اور عام طور پر اہل علم نے اسے قابل اعتماد ہی نہیں سمجھا ہے، (۲) یعنی اور ابن قیمؒ نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ ج کی فرضیت ۹ھ میں ہوئی، (۳) لیکن اکثر اہل علم کے نزدیک ۶ھ میں ج فرض ہوا ہے، اس لئے کہ آیت ”واتموا الحج والعمرة لله“ ۶ھ میں نازل ہوئی ہے، اور اسی آیت کے ذریعہ ج کی فرضیت عمل میں آئی ہے، (۴) واضح ہو کہ علقمہ وغیرہ کی قرأت ”اتموا الحج“ کے بجائے ”اقیموا الحج“ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت ابتداء ج کے فرض ہونے کو بتاتی ہے، صرف اتمام ج کے وجوب ہی کو نہیں بتلاتی۔

ج کی فرضیت علی الفور ہے یا علی التراخی، یعنی ج کی استطاعت پیدا ہونے کے بعد فوراً ہی ج کر لینا فرض ہوگا یا تاخیر کے ساتھ کبھی بھی کر سکتا ہے؟ مشہور حنفی فقیہ امام ابو الحسنؒ کرنی نے ج کے علی الفور واجب ہونے کو ترجیح دی ہے، یہی رائے امام ابو یوسفؒ

اور صحیح تر روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کی بھی ہے، ابن شجاع نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے کہ جس کے پاس سامان ج موجود ہو اور وہ شادی کرنا چاہتا ہو تو پہلے ج کر لینا چاہئے، چنانچہ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ اگر استطاعت کے باوجود ج میں تاخیر کی تو گنہگار ہوگا، (۵) یہی رائے امام مالکؒ، امام احمدؒ اور شوافع میں مزنیؒ کی ہے۔ (۶)

امام شافعیؒ اور فقہائے احناف میں امام محمدؒ کے نزدیک ج علی التراخی واجب ہوتا ہے، چنانچہ استطاعت کے باوجود ج کی ادائیگی میں تاخیر کی تو محض تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا، تاہم زندگی میں کبھی بھی ج کر لے تو بالافتاق یہ ج اداء ہوگا، ”تضا“ شمار نہ ہوگا۔ (۷)

ج کی حکمت و مصلحت

اسلام کی کوئی عبادت ایسی نہیں کہ جس میں تربیت اور تزکیہ نفوس کا کوئی پہلو موجود نہ ہو، اور کوئی شبہ نہیں کہ ان میں سے ایک ج بھی ہے، ج کے ذریعہ مسلمانوں کی ایسی بین اقوامی اجتماعیت، یکسانیت، اور وحدت کا ظہور ہوتا ہے کہ کالے گورے، امیر اور غریب، خوبصورت، بد صورت، عالم اور جاہل، وجہہ و باوقار اور عامی سے عامی، مرد و عورت، مختلف علاقوں کے رہنے والے، مختلف بولیوں کے بولنے والے، مختلف تہذیب و تمدن کے نمائندہ اور مختلف مزاج و مذاق کے حامل، ندائے ظلیل پر لبیک کہتے ہوئے مکہ کی وادی غیر ذی زرع میں حاضر ہیں،

(۳) المنہل ۱۰/۳۵۶

(۲) حوالہ سابق

(۱) عمدة القاری ۱۳۲۹

(۶) معارف السنن ۳۶۶

(۵) فتاویٰ تاتارخانیہ ۲/۳۳۸

(۳) معارف السنن ۳۶۶

(۷) فتاویٰ تاتارخانیہ ۲/۳۳۸

ان کے لباس کی یکسانیت بھی قابل دید ہے، مقام عبادت بھی ایک ہے، ایک ہی طرح کا عمل ہر ایک کو کرنا ہے، اور ہر زبان ایک ہی کلمہ تلبیہ سے زمزمہ سنچ ہے، عرفات کا میدان ہو، یا منی کا صحرا، مزدلفہ کی پہاڑیاں ہوں، یا صفا و مروہ کے درمیان کی شاہراہ، مومن کے کعبہ مقصود اور کعبہ عشق و محبت کے گرد بچھا ہو، امطاف، ہر جگہ اختلاف و تفریق کی ساری دیواریں منہدم ہیں، اور اہل ایمان دوش بدوش اور قدم بہ قدم خدا کی رضا کی طلب میں مشغول ہیں، کوئی بتائے کہ اس سے بڑھ کر مساوات، برابری اور اخوت و برادری کا بین الاقوامی اظہار اور کیا ہوگا؟

حج کا دوسرا مقصد شعائر اللہ کی تعظیم اور اس سے عبرت نیزی اور نصیحت آموزی ہے، اسی کو قرآن مجید نے کہا:

”من يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب“ - (الحج: ۳۲)

یہ شعائر اللہ کیا ہیں؟ یہ وہ یادگاریں ہیں جن سے خدا کی یاد تازہ ہوتی ہے اور خدا کی محبت کی آگ دلوں میں سلگتی اور قلوب کو ضیا پاش کرتی ہے، ایک بندہ مومن جب حج کے لئے رخت سفر باندھتا ہے اور چشم دل کھولتا ہے تو قدم قدم پر وہ خدا کے وجود کا، اس کی رحمتوں اور عنایتوں کا، خدا پرستی اور خدا سے محبت و رضا جوئی کا، کھلی آنکھوں مشاہدہ کرتا ہے، وہ جب خانہ کعبہ کے سامنے سر رکھتا ہے تو یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کہ خدا کی چوکھٹ پر اس کی جبین خم ہے، غلاف کعبہ تھامتہ ہے تو احساس کرتا ہے گویا اس کے گنہگار ہاتھوں میں اللہ کا دامن رحمت اور دامن غفو آگیا ہے، وہ صفا اور مروہ کے درمیان دوڑتے ہوئے حضرت ہاجرہ کی بے قراری اور اثابت الی اللہ کو گویا چشم سر سے دیکھتا ہے، اور زمزم کے ایلٹے ہو

ئے چشمے میں خدا کی اس بے پناہ رحمت اور اپنے دوستوں کے ساتھ عنایات کا مشاہدہ کرتا ہے، جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قربانی کی ابدی یادگار ہے، وہ عرفات اور مزدلفہ کے میدانوں میں اس طرح کفن پوش اور وارثی کی کیفیت میں سر مست اور سرشار رہتا ہے کہ گویا خدا کے عشق اور اس کی طلب نے اس کو ہر طرح کی راحت اور سامان سکون سے بے نیاز اور اس کے دل کو بے سکون کر دیا ہے اور جرات پر کنکری پھینکتے ہوئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی استقامت اور ثبات قدمی کو اپنی نگاہوں کے سامنے دیکھتا ہے اور منی کی قربان گاہ میں بارگاہ خداوندی میں اپنی نیاز پیش کرتے ہوئے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی بے مثال فداکاری اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے حب الہی اور معرفت ربانی کو گویا اپنے سامنے پاتا ہے، خدا کے راستے میں اطاعت و فرمانبرداری اور قربانی و فدا کاری کی ان حرارت انگیز اور قلب صادق کے لئے نشہ خیز تاریخی یادگاروں سے بڑھ کر جن کی تعمیر انسانی جذبات رضاء و وفا اور جس کی بنیاد عشق و محبت اور قلب صادق پر ہے کون سی یادگار ہوگی؟ یہی شعائر اللہ اور آیات اللہ ہیں۔

اوقات حج

حج کے اوقات اور مہینے کیا ہیں؟ ”اشہر حج“ کے تحت ان کا ذکر آچکا ہے، احناف کے یہاں شوال اور ذی قعدہ اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ بشمول دسویں ذی الحجہ (یوم نحر) ”اشہر حج“ ہیں۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ارذی الحجہ اس میں شامل نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے درمیان اس اختلاف رائے کا احکام پر کیا اثر پڑے گا؟ فتاویٰ تاتارخانیہ میں

اس پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

میقات

مختلف علاقوں سے حرم شریف آنے والوں کے لئے ایک حد مقرر ہے کہ جب وہ وہاں سے گذریں تو احرام باندھ کر حرم کی طرف آئیں، (یہ ”میقات“ کیا ہیں؟ آفاقی“ کے تحت ان کا ذکر آچکا ہے، مزید تفصیل اور یہ کہ ہر وارد حرم کے لئے میقات سے احرام باندھنے کا حکم ہے یا حج و عمرہ کرنے والوں کے لئے؟ اس پر خود لفظ ”میقات“ کے ذیل میں گفتگو ہوگی)۔

اقسام حج

احکام کے اعتبار سے حج کی تین قسمیں ہیں: افراد، تمتع اور قرآن۔

”افراد“ سے مراد تہاجج کا احرام باندھنا ہے، ”قرآن“ یہ ہے کہ حج و عمرہ کو ایک احرام میں جمع کر دیا جائے، چاہے احرام باندھتے وقت ایک ساتھ دونوں کا احرام باندھا جائے، یا پہلے حج کا احرام باندھا جائے، پھر عمرہ کی نیت بھی کر لے، یا ابتداً عمرہ کی نیت سے احرام باندھے پھر حج کی نیت بھی کر لے۔ البتہ یہ تیسری صورت مکروہ ہے۔ (لفظ اساء فی ماصنع)

”تمتع“ یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھا گیا اور گھر لوٹے (المام صحیح) بغیر اس سفر میں پھر حج بھی کر لیا گیا، (۲) ”حج“ کے جو احکام آگے ذکر کئے جا رہے ہیں وہ ”حج افراد“ ہی کے ہیں، قرآن و تمتع کے بھی اکثر احکام یہی ہیں، البتہ بعض خصوصی احکام قرآن اور تمتع کے ہیں، جو نیچے ذکر کئے جاتے ہیں۔

۱۔ ایک شخص عین ۱۰ ارزی الحجہ ہی کو وارد مکہ ہوتا ہے، طواف قدم کرتا ہے، صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرتا ہے، اور احرام کھولنے کے بجائے اس کو آئندہ سال تک باقی رکھتا ہے، پھر اسی احرام سے سال آئندہ حج کرتا ہے اور ۱۰ ارزی الحجہ کو طواف زیارت کرتا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سعی کی ضرورت نہیں، طواف قدم والی سعی کافی ہو جائیگی، اگر طواف قدم ایام حج کے ختم ہونے کے بعد کیا جاتا تو اس کی سعی کافی نہ ہوتی۔

۲۔ ”اشہر حج“ سے پہلے ایسے وقت میں احرام باندھنا کہ وہ حج کا وقت نہ ہو، مکروہ ہے، اب ایک شخص ۱۰ ارزی الحجہ کو حج کا احرام باندھتا ہے اور اسی احرام سے آئندہ سال حج کرتا ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے پر اس کا یہ عمل مکروہ نہ ہوگا۔

۳۔ ۱۰ ارزی الحجہ کو عمرہ کیا، عمرہ کے بعد بھی احرام باقی رکھا اور اسی دن حج کی نیت کر لی، پھر اسی احرام میں پورا سال مکمل کیا اور آئندہ سال حج کیا، تو اس کا یہ حج امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ”تمتع“ ہوگا کہ ایام حج میں عمرہ کے بعد پھر ایام حج ہی میں اس نے عمرہ کا احرام بھی باندھا ہے۔

۴۔ اگر ۹ ارزی الحجہ (یوم عرفہ) کی تاریخ مشتبہ ہوگئی، اور جس دن کو یوم عرفہ سمجھ کر وقف عرفہ کیا، اتفاق سے وہ دن ”یوم نحر“ قرار پایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقف جائز ہو جائے گا، اس کے برخلاف اگر وہ ۱۱ تاریخ ثابت ہوئی تو کافی نہ ہوگا۔ (۱)

قرآن

قرآن کرنے والے حاجی کے چند اہم خصوصی اعمال یہ ہیں:

۱ - بہتر ہے کہ جب احرام باندھے اور دو رکعت نماز کے بعد تلبیہ کہے تو یوں کہے: "لیک بعمرہ وحجۃ" اگر حج کا ذکر پہلے کر دے اور عمرہ کا بعد میں تو بھی مضائقہ نہیں۔

۲ - مکہ معظمہ آنے کے بعد پہلے عمرہ کا طواف اور سعی کرے پھر احرام کھولے بغیر طواف قدوم اور سعی کرے۔

۳ - طواف قدوم اور عمرہ کے بعد بھی احرام نہ کھولے بلکہ ۱۰ روزی الحجہ کو قربانی کے بعد ہی احرام کھولے۔

۴ - ایسے شخص پر شکرانہ کی قربانی (دم شکر) واجب ہے، جس کا گوشت خود بھی کھا سکتا ہے اور اغنیاء کو بھی کھلا سکتا ہے۔

اگر قربانی کی استطاعت نہ ہو تو دس دنوں تک روزے رکھنے ہوں گے، تین دن ایام حج میں ۹ روزی الحجہ تک اور

بقیہ سات روزے گھر واپسی کے بعد، اگر یوم عرفہ تک تین روزے پورے نہ کر سکا تو پھر قربانی ہی اس کے لئے

متعین ہے۔

۵ - اگر کوئی ایسی جنایت سرزد ہو جائے جس کی وجہ سے قربانی واجب ہوتی ہے تو قرآن کرنے والے پر دوہری قربانی

واجب ہوگی۔ (۱)

تمتع

تمتع کی تین صورتیں ہیں:

۱ - حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کا اکثر حصہ انجام دے، اس کے بعد افعال حج کی تکمیل کرے۔

۲ - حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کر لے، پھر اسی سفر میں حج کا احرام باندھے اور حج کرے۔

۳ - عمرہ کا احرام تو ماہ حج (شوال) شروع ہونے سے پہلے باندھا، لیکن عملاً عمرہ شوال میں ادا کیا، پھر اسی سال حج بھی کر لیا تو یہ بھی تمتع ہی ہے۔

غرض میقات سے عمرہ کا احرام باندھے اور "اشہر حج" شروع ہونے کے بعد عمرہ یا عمرہ کا اکثر حصہ انجام دے اور پھر

اسی احرام میں یا نئے احرام کے ذریعہ اسی سفر میں حج بھی کر لیا، یہ "تمتع" ہے، اس کو فقہاء نے اس طرح تعبیر کیا ہے کہ "تمتع"

کے لئے ضروری ہے کہ حج و عمرہ کے درمیان "المقام صحیح" نہ ہو، "المقام صحیح" سے مراد یہ ہے کہ عمرہ کر کے احرام کھول لے اور

اپنے وطن واپس چلا جائے، پھر احرام باندھ کر دوبارہ حرم شریف آئے اور نئے احرام کے ساتھ حج ادا کرے، ایسی صورت میں

وہ "حاجی تمتع" نہ ہوگا، بلکہ "مفرد بالعمرة" اور مفرد بالہج" ہوگا۔ تمتع کے خصوصی اور اہم احکام یہ ہیں:

۱ - میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھا جائے۔

۲ - مکہ معظمہ آکر عمرہ کر کے بال منڈالے یا کٹالے، اس کے بعد وہ حلال ہو جائے گا، یہ شرطیکہ اپنے ساتھ قربانی کا

جانور نہ لایا ہو۔

۳ - تمتع کرنے والا جو نبی عمرہ کا طواف شروع کرے، تلبیہ کہتا بند کر دے، امام مالکؒ کے یہاں بیت اللہ شریف پر نظر

پڑتے ہی تلبیہ بند کر دے گا۔

۴ - تمتع کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ قربانی کا جانور (ہدی)

بہتر ہے، دوسری طرف احناف میں امام محمدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ اگر ایک ہی سال میں دو مستقل اسفار کے ذریعہ علاحدہ علاحدہ حج و عمرہ کرے تو باوجود "افراد" کے یہ صورت قرآن سے افضل ہوگی۔ (۲)

اس اختلاف کی بنیاد اس امر پر ہے کہ آپ ﷺ نے جو حج فرمایا وہ ان تینوں قسموں میں سے کس قسم کا تھا؟ نیز اس اختلاف کو اس بات نے خاصا پیچیدہ اور دلچسپ بنا دیا ہے کہ آپ ﷺ نے اپنی حیات میں صرف ایک ہی حج فرمایا ہے، اسی لئے اس کا شمار حدیث کی مشکلات اور مبہمات میں ہے، روایات تینوں طرح کی موجود ہیں، امام ترمذیؒ نے یکے بعد دیگرے تین باب قائم کئے ہیں، اور تینوں مضمون کی روایت نقل کر دی ہے، حضرت عائشہؓ صراحت کے ساتھ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ نے حج افراد کیا ہے، (۳) جب کہ انس بن مالکؓ روایت فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کو "لیک بعمرہ وحجۃ" کہتے ہوئے سنا ہے، (۴) اور یہ تلمیح "حج قرآن" ہی کا ہے اور ان دونوں کے مقابلہ سعد بن ابی وقاصؓ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اور آپ ﷺ کے ساتھ ہم نے تمتع کیا ہے اور یہی عبد اللہ بن عمرؓ کہتے ہیں۔ (۵)

فقہاء کے دلائل پر بنظر انصاف غور کیا جائے تو واقعہ ہے کہ احناف کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے، مولانا محمد یوسف بنوریؒ نے اس پر بڑے شرح و بسط سے گفتگو کی ہے اور مختلف وجوہ سے مسلک حنفیہ کی ترجیح کو ثابت کیا ہے، ان میں سے چند

ساتھ لائے، ایسی صورت میں عمرہ ادا کرنے کے بعد وہ حلال نہیں ہوگا، بلکہ حالت احرام ہی میں رہے گا اور آٹھ ذوالحجہ (یوم ترویہ) کوچ کے لئے احرام باندھے گا۔

۵۔ اگر قربانی کا جانور ساتھ نہ لایا تو، پھر بھی تمتع کرنے والے پر قربانی اور اس پر قدرت نہ ہو تو دس روزے اسی تفصیل کے مطابق واجب ہوں گے، جو قرآن کے سلسلے میں مذکور ہوئی۔ (۱)

کون سا حج افضل ہے؟

حج کی یہ تینوں صورتیں افراد، قرآن اور تمتع بلا کراہت درست ہیں، اور خود آپ ﷺ کے ساتھ حج کرنے والے صحابہؓ نے تینوں طریق پر حج فرمایا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، لیکن ان میں سے کون سی صورت زیادہ بہتر اور افضل ہے، اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مشہور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں قرآن، پھر تمتع اور اس کے بعد افراد کا درجہ ہے، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک افراد، پھر تمتع، اور اس کے بعد قرآن ہے، حنابلہ کی رائے ہے کہ قربانی کے جانور کے ساتھ تمتع، پھر افراد اور اس کے بعد قرآن کا درجہ ہے، یہ ائمہ اربعہ کی مشہور رائیں ہیں، ورنہ ان سے مختلف اقوال بھی ان کی طرف منسوب ہیں، تاہم شوافع اور احناف کے مسلک کی جو تفصیلات بعض ناقلین نے نقل کی ہیں ان کو تسلیم کر لیا جائے تو اختلاف اور کم ہو جاتا ہے۔

بعض محققین نے لکھا ہے کہ "مفرد حاجی" صرف حج پر اکتفا کرے اور حج کے بعد عمرہ نہ کرے، بالاتفاق اس سے "قرآن"

(۱) انکار حجابہ: ۵۲۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲،

اہم نکات کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے :

- ۱ - قرآن سترہ صحابیوں سے اور صحیح سند سے مروی ہے جب کہ تمتع کے راوی پانچ ہیں، اور یہ بھی تمتع کے بارے میں صریح نہیں ہیں، اور حج افراد کے راوی چار صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔
- ۲ - افراد اور تمتع کے راویوں سے عموماً مختلف اور متعارض روایات منقول ہیں، جب کہ حضرات عمر رضی اللہ عنہ، انس رضی اللہ عنہ، براء بن عازب، عبد اللہ بن عمرو، و ہر ماس بن زیاد، ابو طلحہ انصاری، عبد اللہ بن ابی اونی، عمران بن حصین، ابو قتادہ، اُمیہ بن ابی سفیان، حفصہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے صرف قرآن ہی منقول ہے۔

۳ - آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان حق ترجمان سے کہیں یہ اظہار نہیں ہوا کہ میں نے افراد یا تمتع کیا ہے، لیکن فرمایا کہ میں نے قرآن کیا ہے۔

- ۴ - حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج قرآن کی روایات چاروں خلفاء راشدین سے مروی ہے۔

لیکن روایات کے اس اختلاف اور تعارض سے ہرگز یہ نہ سمجھا جائے کہ آپ کی طرف بعض لوگوں نے جانتے بوجھے غلط نسبت کر دی ہے، بلکہ یہ اختلاف محض غلط فہمی پر مبنی ہے، اصل یہ ہے کہ ”حاجی مفرد“ تلبیہ میں صرف ”لیک بھججہ“ کہتا ہے تمتع کرنے والا ”لیک بھججہ“ اور قرآن کرنے والے کے لئے تینوں طرح تلبیہ کی گنجائش ہے، ”لیک بھججہ“

لیک بھججہ“ اور ”لیک بھججہ و عمرہ“ پس آپ کا حج اصل میں قرآن تھا، مگر آپ نے تلبیہ کے کلمات تینوں طرح کہے، اس سے راوی کو وہم ہوا جس نے ”لیک بھججہ“ سنا اس نے آپ کی طرف افراد کی نسبت کر دی اور جس نے ”لیک بھججہ“ سنا اس نے تمتع کی۔ (۱) واللہ اعلم بالصواب

شرائط وجوب

حج کے واجب ہونے کی یہ شرطیں ہیں :

- ۱ - ”اسلام“ : چنانچہ کافر پر حج واجب نہ ہوگا، مثلاً کفر کی حالت میں اتنا مالدار تھا کہ حج کر سکے، پھر اسلام قبول کیا اور حج کی استطاعت باقی نہ رہی تو حج اس کے ذمہ نہ ہوگا، جب تک کہ مسلمان ہونے کے بعد حج پر قادر نہ ہو جائے۔

۲ - عقل : چنانچہ پاگل پر حج نہیں۔

- ۳ - بلوغ : نابالغوں پر حج واجب نہیں اور اگر حج کر لے تو نفل ہوگا، فریضہ حج کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہوگا، بالغ ہونے کے بعد پھر حج کرنا ہوگا۔ (۲)

۴ - استطاعت : استطاعت سے مراد مالی اعتبار سے حج ادا کرنے پر قدرت ہے، اس میں تین چیزیں داخل ہیں، اول سواری مہیا ہو، چاہے خود سواری کا مالک ہو یا کرایہ پر حاصل کرے، دوم : توشہ سفر مہیا ہو، تیسرے : کے دوران ان لوگوں کے اخراجات ادا کر سکتا ہو، جن کے حقوق اس کے ذمہ ہیں، — رہائشی مکان کے علاوہ دوسرے

(۱) ملخصاً از : معارف السنن : ۵۶۶-۵۶۷

(۲) یہ مسئلہ تو اجماعی ہے، البتہ ائمہ ۱۴۷۰ھ کے نزدیک بچے میں تیز پیدا ہو جائے تو خود احرام باندھ سکتا ہے، اور اگر انھی تیز بھی پیدا نہ ہوئی ہو، تو اس کی طرف سے ولی احرام باندھے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک بچہ کا احرام صحیح ہے، نہ اس کی طرف سے اس کے ولی کا، ورحمۃ اللہ علیہ ۱۲۹

ہاں اگر درمیان میں جنگ جاری ہو اور اس کی زد میں آنے کا خطرہ ہو تو یہ راستہ غیر مامون شمار ہوگا اور جب تک راستہ مامون نہ ہو جائے حج واجب نہ ہوگا۔

۸- محرم رشتہ دار: خواتین کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ شوہر یا محرم رشتہ دار بھی ساتھ ہوں، بشرطیکہ مکہ تین دنوں کی مسافت یعنی ۲۸ میل کی دوری پر ہو، اس سے کم مسافت ہو تو محرم کے بغیر بھی سفر کر سکتی ہے۔ (۱) تاہم زیادہ صحیح یہ ہے کہ حج کی ادائی کے لئے محرم کا ہونا شرط ہے، پس اگر حج نہ کر سکی اور موت آگئی تو واجب ہوگا کہ کسی اور کو اس کی طرف سے حج کی نیابت کے لئے وصیت کر جائے۔

۹- عدت کی حالت میں نہ ہو: عورت طلاق یا وفات کی عدت میں ہو تو سفر حج نہ کرے۔ (۲)

ارکان حج

ارکان احناف کے نزدیک دو ہیں، وقوف عرفہ، طواف زیارت۔

وقوف عرفہ: وقوف عرفہ کے لئے دو شرطیں ہیں، اول یہ کہ وقوف، میدان عرفات میں ہو، چاہے جہاں کہیں ٹھہرے، صرف 'بطن عرنہ' کا علاقہ مستثنیٰ ہے، وہاں وقوف کرنا کافی نہ ہوگا، دوسرے ۹/ ذی الحجہ کی صبح سے پہلے پہلے تک وقوف کرے، ایک لمحہ کا توقف بھی وقوف عرفہ کا فریضہ ادا کرنے کے لئے کافی ہے، البتہ نویں ذی الحجہ کو غروب آفتاب تک وقوف واجب ہے،

ملبوسات بھی ہوں تو ان مکانات و ملبوسات کو فروخت کر کے سفر حج واجب ہوگا، اگر ایک ہی رہائشی مکان ملکیت میں ہے، اسے فروخت کر کے حج ادا کر سکتا ہے اور کرایہ کے مکان میں رو سکتا ہے، تو حج کے لئے یہ مکان فروخت کرنا ضروری نہیں۔

۵- حج کی فرضیت کا علم: کوئی مسلمان ایسے علاقہ میں رہتا ہے جہاں اسلام کی تعلیمات بہت کم پہنچی ہیں، لوگ فرائض و واجبات تک سے واقف نہیں ہیں، وہاں حج فرض ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہوگی کہ حج کی فرضیت کا علم ہو۔

۶- سلامتی صحت: مفلوج، معذور، اپاہج اور ہاتھ پاؤں کٹے شخص پر امام ابو حنیفہؒ کے یہاں حج واجب نہیں، اگر اس کے اندر مالی استطاعت پیدا ہو جائے تب بھی حج بدل کرانا واجب نہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایسے شخص پر واجب ہے کہ حج بدل کرائے، یہ حج اس کی بیماری تک کافی ہو جائے گا، اگر پھر صحت مند ہو گیا اور سفر کی استطاعت ہے تو دوبارہ خود حج کرنا ضروری ہوگا، اکثر مشائخ احناف کی یہی رائے ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

۷- راستہ کا مامون ہونا: حج کا راستہ مامون ہو اور عام طور پر لوگ صحیح سالم منزل کو پہنچ جاتے ہوں، موجودہ زمانہ میں بحری اور فضائی سفر مامون راستہ ہی کے حکم میں ہے،

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک چند عورتوں کی معیت سے بھی حج فرض ہو جاتا ہے، مالمکہ کے یہاں اور توسع ہے، چند ثقہ عورتیں ہوں یا مرد و عورت، یا مرد و عورت دونوں ہوں کہ اس

طرح سفر میں فقہ کا ارکان کم ہو جاتا ہے، لہذا ان کے نزدیک اب بھی حج واجب ہوگا، الفقہ الاسلامی وادلہ: ۳۶۳

(۲) عالمگیری: ۱۹۱-۲۱۶، اعلیٰ شرائط و جوبہ (ملخصاً) تاجلہ کے نزدیک طلاق یا نیک کی عدت میں عورت سفر حج کرے گی، المعنی: ۹۹، ۳

وقوف عرفہ کی سنتیں یہ ہیں :

غسل کرنا، دو خطبے، نماز ظہر و عصر کو جمع کر کے ادا کرنا، روزہ نہ رکھنا، با وضو رہنا، امام یعنی امیر حج کے قریب رہنا، حضور قلب کے ساتھ دعاء میں مشغول رہنا، سیاہ چٹانوں کے پاس یا حتی المقدور اس سے قریب وقوف کرنا جہاں کہ آپ ﷺ نے وقوف فرمایا تھا، دعاء، تلبیہ کی کثرت، کوئی خاص دعاء منقول نہیں، لیکن یہ دعاء عام طور پر فقہاء نے نقل کی ہے :

لا اِلهَ اِلا اللّٰهُ وحده لا شریک لہ ، لہ
الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت وھو حی
لا یموت بیدہ الخیر وھو علی کل شئی
قدیر ، لا نعبد اِلا اِیّاہ ولا نعرف رباً سواہ ،
اللھم اجعل فی قلبی نوراً اولی سمعی نوراً
وفی بصری نوراً اللھم اشرح لی صدری
ویسر لی امری ، اللھم هذا مقام المستجیر
العائد من النار بعفوک وادخلنی الجنة
برحمتک یا ارحم الراحمین اللھم
اذھد یبسنی للإسلام فلا تنزعہ عنی ولا
تنزعنی عنه حتی تقضنی وانا علیہ .

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں،
خدا ہی کے لئے کائنات کی بادشاہت اور تمام ستائش
ہے، وہی زندگی عطا فرماتا ہے، وہی موت دیتا ہے،
وہ زندہ ہے، اسے موت نہیں، نیکی و بھلائی اس کے
ہاتھوں میں ہے، وہ ہر چیز پر قادر ہے، ہم صرف اسی
خدا کی بندگی کرتے ہیں اور اس کے سوا کسی کو رب

نہیں جانتے، بار الہا! میرے دل، میرے کان اور
میری آنکھ کو سراپا نور بنا، اے اللہ! میرے لئے میرا
سینہ کھول دیجئے اور میرے لئے میرے معاملات کو
آسان فرما دیجئے، اے اللہ! یہ اس شخص کا کھڑا ہونا
ہے جو تیرے غم کے سہارے دوزخ سے نجات و پناہ
کا خواستگار ہے اور اے تمام رحم کرنے والوں سے
بڑھ کر رحم خوا! مجھے جنت میں داخل فرما دے، خداوند!
جب آپ نے مجھے اسلام کی ہدایت سے سرفراز فرمایا
ہے تو مجھ سے اس نعمت کو نہ چھینے اور مجھ کو اس سے
محروم نہ فرمائے یہاں تک کہ آپ اس حال میں
موت عطا فرمائیے کہ میں اسلام پر قائم رہوں۔

بہتر ہے کہ دعاء پست آواز میں کی جائے، وقوف عرفہ کے
جو اوقات مذکور ہوئے ان میں دانستہ یا نادانستہ خواہیدہ یا بیدار،
باہوش یا بے ہوش عرفات سے گزر جائے تو اس فریضہ کی ادائیگی
کے لئے کافی ہے اور اس نے ”حج“ پالیا، نویں ذوالحجہ کو غروب
آفتاب کے بعد مزدلفہ کے لئے نکل جائے۔ (۱)

طواف زیارت

۱۰ ارذی الحج کو حجرہ عقبہ کی رمی اور بال موٹہ آنے کے بعد
حجاج کو مکہ آ جانا چاہئے اور طواف کرتا چاہئے، اسے طواف
اقاضہ، طواف زیارت، طواف رکن اور طواف یوم نحر کہا جاتا ہے،
بہتر ہے کہ دسویں تاریخ ہی کو طواف کیا جائے، ۱۱ یا ۱۲ ارذوالحجہ کو
بھی کیا جاسکتا ہے، اس سے زیادہ تاخیر نہ کی جائے، مٹی میں حلق
کے بعد احرام کی تمام ممنوعات، سوائے عورت کے، حلال ہو گئی

تین بار تکبیر کہے، جلیل و تحمید کرے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، دُعا کرے اور دُعا کے وقت آسمان کی سمت ہاتھ اٹھائے۔

پھر ”صفا سے اتر کر مردہ“ کی طرف چڑھے اور وقار کے ساتھ چلے، نشی حصہ میں ”میلین اخضرین“ کے درمیان تیز دوڑے، مردہ پر چڑھنے کے بعد بھی بیت اللہ شریف کا استقبال کرے، ہاتھ اٹھائے، تین بار تکبیر کہے، جلیل و تحمید اور ثناء، نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ و سلام کرے، اور اسی طرح صفا و مردہ کے درمیان اس طرح سعی کرے کہ صفا سے شروع کرے اور مردہ پر ختم کرے، کل سات بار سعی کی جائے گی، ”صفا“ سے ”مردہ“ اور ”مردہ“ سے ”صفا“ مستقل دو سعی ہوگی، سعی میں ضروری ہے کہ یہ طواف کے بعد ہو، مستحب ہے کہ سعی سے فراغت کے بعد مسجد حرام میں جائے اور دو رکعت نماز ادا کرے۔ طواف اور سعی کے درمیان خرید و فروخت کی گفتگو مکروہ ہے۔ (۳)

وقوف مزدلفہ

نویں ذوالحجہ کو غروب آفتاب کے بعد عرفات سے مزدلفہ کو روانگی عمل میں آئے گی، وقار و اعتدال کے ساتھ ذکر و جلیل اور تحمید و تلبیہ سے زمزمہ منج قافلہ مزدلفہ کی طرف رواں رہے گا، بہتر ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نہ نکلے اور حدود عرفات سے غروب آفتاب سے قبل نکل گیا تو یہ مکروہ ہے، مزدلفہ میں جہاں چاہے وقوف کرے، البتہ ”بطن محسر“ میں وقوف کافی نہیں، ”جبل قزح“ کے نزدیک قیام پذیر ہونا بہتر ہے، یہ بھی بہتر ہے کہ

تھیں، اب طواف کے بعد عورت بھی حلال ہوگئی، جب تک یہ طواف نہ کر لے، خواہ سالوں گزر جائے بیوی اس کے لئے حلال نہ ہوگی، اس پر اجماع و اتفاق ہے، طواف زیارت کے سات چکروں میں سے چار فرض اور بقیہ تین واجب ہیں، اگر یہ تین شوط چھوڑ دے تو ”دم“ (قربانی) کے ذریعہ تلافی ہو سکتی ہے، اگر طواف قدم میں صفا اور مردہ کے درمیان سعی نہیں کی تھی، تو اب طواف زیارت میں سعی اور رمل کرے گا، اگر طواف قدم میں سعی کر چکا ہے تو اب اس طواف میں سعی اور رمل نہ کرے، ارزا و الحجۃ کو طواف سے فارغ ہونے کے بعد منیٰ واپس چلا جائے۔ (۱)

واجبات حج

واجبات حج پانچ ہیں: صفا و مردہ کے درمیان سعی، وقوف مزدلفہ، رمی جمار، بال موئذہ انا یا تر شوانا اور طواف صدر۔ (۲)

سعی

حج کے موقع سے ”طواف زیارت“ میں صفا اور مردہ کے درمیان سعی کرنی ہے، (۳) سعی کا طریقہ یہ ہے کہ طواف سے فارغ ہونے کے بعد حجر اسود کا استلام کرے، اگر استلام نہ کر سکے تو صرف استقبال پر اکتفا کرے اور تکبیر و جلیل کہے، پھر ”صفا“ کی طرف پہلے جائے، نکلنے میں پہلے بایاں پاؤں بڑھائے پھر صفا پر چڑھے، صفا اور مردہ پر نہ چڑھے تو مکروہ کا مرتکب ہوگا، اتنا اوپر چڑھنا کہ بیت اللہ شریف نظر آئے کافی ہے، اوپر چڑھ کر بیت اللہ کا استقبال کرے، دونوں ہاتھ اٹھائے،

(۲) حوالہ سابق: ۲۳۲

(۱) حوالہ سابق: ۲۳۲

(۳) عالمگیری: ۲۴۷ (مخلصاً)

(۳) انکشاف کے نزدیک رکن ہے، الفقہ الاسلامی: ۱۱۹/۳

”بطن محسر“ سے گزرتے ہوئے سواری کو تیز تیز بڑھایا جائے، مزدلفہ آکر ہی مغرب وعشاء کی نماز، تلاوت، ذکر و دعاء اور خدا کے حضور تضرع والجاہ میں گزاری جائے، طلوع صبح سے اچھی طرح صبح کھل جانے تک وقوف کرے کہ وقوف مزدلفہ کا اصل وقت یہی ہے، آفتاب نکل گیا تو وقوف مزدلفہ کا وقت فوت ہو گیا، آفتاب نکلنے سے اتنا پہلے مزدلفہ سے نکلے کہ دو رکعت نماز کی گنجائش رہ گئی ہو، اگر طلوع صبح سے قبل مزدلفہ سے نکل گیا تو وقوف مزدلفہ فوت ہو گیا اور اس کی وجہ سے ”دم“ واجب ہوگا، طلوع صبح اور طلوع آفتاب کے درمیان ایک لمحہ کا توقف بھی کافی ہے، لیکن نماز فجر سے پہلے اور طلوع آفتاب کے بعد مزدلفہ سے نکلنا مکروہ ہے، اب آج ۱۰ ارذوالحجہ کو یہاں سے ”منی“ کو روانہ ہونا ہے۔

رمی جمار

۱۰ ارذوالحجہ کو حجرہ عقبہ اور ۱۲/۱۱ ارذوالحجہ کو تینوں جمرات کی رمی کی جائے گی، ۱۳ ارذی الحجہ کی شب منی میں گزارے تو ۱۳ ارکو بھی رمی کرے گا، ۱۰ ارکو طلوع صبح سے زوال تک رمی مسنون اور زوال سے غروب آفتاب تک مباح اور ۱۲/۱۱ ارکو زوال آفتاب سے غروب آفتاب تک مسنون ہے، یہی حکم ۱۳ ارذی الحجہ کا بھی ہے۔ (۱)

(ری کے سلسلہ میں متعدد مباحث قابل ذکر ہیں، جن میں بعض کا ”ہجاز“ کے تحت ذکر کیا گیا ہے، تفصیل خود لفظ ”رمی“ کے ذیل میں مذکور ہوگی۔)

حلق وقصر

حلق سے مراد بال موٹا انا اور قصر سے مراد صرف ترشوانا

ہے، ۱۰ ارذی الحجہ کو رمی اور قربانی کے بعد حلق یا قصر کرنا ہے، حلق زیادہ بہتر ہے، لیکن قصر بھی کافی ہے، حلق پورے سر کا کرانے، کہ آپ ﷺ نے یوں ہی فرمایا ہے، قصر میں چوتھائی سر کے بالوں سے ایک انگل کی مقدار ترشوانا کافی ہے، کاسائی کی رائے ہے کہ اس مقدار سے ذرا زیادہ کٹائے کہ بالوں کی لمبائی میں عموماً کچھ تفاوت ہوتا ہے، پس کچھ زیادہ کٹائے کہ تمام بالوں سے ایک انگل کا کاٹا جانا یقینی ہو جائے، یہ حلق یا قصر قربانی کے ایام ہی میں کر لیا جائے، ۱۰ ارذوالحجہ کو اس کام سے سبکدوش ہو جانا زیادہ بہتر ہے، اگر سر پر بال نہ ہوں تو صرف استرے پھر والے، استرے کا استعمال بہتر ہے، لیکن چونکہ کسی کیمیکل کے ذریعہ بال صاف کر لئے جائیں تو بھی کافی ہے، حلق یا قصر کا آغاز مسنون ہے کہ جام کے دائیں اور خود اس شخص کے بائیں ہتھ سے کرے، اور یہ بھی سنت ہے کہ بال دفن کر دئے جائیں۔ یہ حلق یا قصر کا حکم تو وجوبی ہے، مگر اب ناخن تراشنا، مونچھوں کو پست کرنا اور جسم کے دوسرے حصوں کے فاضل بال کی صفائی مستحب ہے، اب جب کہ حاجی حلق یا قصر سے فارغ ہو چکا ہے، عورت کے سوا وہ تمام چیزیں اس کے لئے حلال ہیں جو احرام کی وجہ سے ممنوع ہو گئی تھیں۔ (۲)

طواف صدر

اس طواف کو ”طواف وداع“ اور ”طواف آخر عہد بالیت“ نیز ”طواف واجب“ بھی کہا جاتا ہے، یہ گو یا رخصت ہونے والوں کی بیت اللہ شریف سے وداعی ملاقات اور نیاز ہے، یوں تو طواف زیارت کے بعد ہی یہ طواف کر لئے تو بھی کافی ہے،

(۲) حوالہ سابق: ۳۲-۳۳، شوافع کے نزدیک حلق یا قصر حج کا رکن ہے، الفقہ الاسلامی وادلہ ۱۱۹/۳

(۱) عالمگیری: ۲۳۳/۱

طوافِ قدوم

جس طرح ”طوافِ وداع“ مکہ سے رخصت ہونے کا طواف اور بیت اللہ سے آخری ملاقات تھی اسی طرح ”طوافِ قدوم“ بیت اللہ شریف سے پہلی ملاقات و زیارت سے عبارت ہے، اس کو ”طوافِ تحیہ“ اور ”طوافِ لقاء“ بھی کہا جاتا ہے اور ٹھیک جس طرح اہل مکہ کے لئے ”طوافِ وداع“ نہیں تھا، ”طوافِ قدوم“ بھی نہیں ہے، مکہ میں آئے تو سب سے پہلے بیت اللہ شریف حاضر ہو، داخلہ باب نبی شہید سے ہو، اس شان سے کہ تواضع کا پیکر ہو، دل میں خشیت و خشوع ہو، نگاہ میں کعبہ کی جلالت شان، پہلی نظر پڑے تو زبان بکبیر و جلیل اور دُعاء سے نغمہ سنج ہو کہ یہ انتہاء کی خاص گھڑی ہے، اب طواف کرے، پہلے حجر اسود کے سامنے جائے اور سلام کرے، اٹھ دوام ہو تو ہاتھ اٹھائے اور ہتھیلیاں حجر اسود کے رخ رکھنے پر اکتفاء کرے، پھر حجر اسود کے دائیں طرف سے جو باب کعبہ سے متصل ہے، طواف شروع کرے اور سات شوٹ مکمل کرے، یہ طواف اس حال میں ہو کہ چادر دائیں کاندھے کے بغل سے نکال کر بائیں کاندھے پر اس طرح ڈالی جائے کہ دایاں موٹھا کھلا رہ جائے اور طواف اس طرح کرے کہ ”عظیم کعبہ“ کا حصہ بھی شامل ہو جائے، پہلے تین شوٹ میں رمل کرے، بقیہ میں معمول کے مطابق چلے، پھر مقام ابراہیم یا کہیں اور دو گانہ نماز ادا کرے، بہتر ہے کہ دونوں رکعتوں میں بالترتیب ”کافرون“ اور ”خلاص“ کی تلاوت کرے، پھر حسبِ خواہش و ضرورت دُعاء کرے اور صفاد

بشرطیکہ اس کے بعد مکہ میں اقامت کی نیت نہ کی ہو، لیکن بہتر طریقہ یہ ہے کہ عملاً جب مکہ سے روانگی کا قصد کرے اس وقت یہ طواف کرے یہاں تک کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ طوافِ صدر کے بعد نمازِ عشاء مسجد حرام میں ادا کی تو بہتر ہے کہ نماز کے بعد پھر دوبارہ طواف کرے، طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم پر دو گانہ ادا کرے، زمزم پر آئے اور قبلہ رخ نوش کرے، ایک سے زیادہ دفعہ پانی سے سر، جسم پر ہاتھ پھیرے، ملزم کعبہ پر آئے اور چپے، غلاف کعبہ کو تھامے، اپنے رخسار کو دیوار کعبہ سے لگائے، بکبیر و جلیل اور حمد و دُعاء نیز آپ ﷺ پر درود کا ورد یہاں بھی رکھے اور حسرت زار پر ہم آنکھوں کے ساتھ اس طرح واپس ہو کہ جاتے ہوئے چہرہ اب بھی کعبہ کی طرف ہو، ہاں حیض و نفاس والی عورت مکہ یا میقات اور میقات کی حدود میں رہنے والوں پر یہ طواف نہیں ہے، اور نہ عمرہ کرنے والوں پر۔ (۱)

حج کی سنتیں

سنتیں حج کی اس طرح ہیں :

طوافِ قدوم، طوافِ قدوم یا طوافِ زیارت میں رمل۔ سعی میں میلین اخضرین کے درمیان تیز چلنا، ایامِ نحر ۱۰/۱۱/۱۲ از ذوالحجہ کو شبِ منی سے عرفات جانا، اور دسویں تاریخ کی صبح طلوعِ آفتاب سے پہلے مزدلفہ سے منی کے لئے نکلنا، مزدلفہ میں شب گزرتا تینوں جرات پر بالترتیب دُعاء کرنا، ان میں سے اکثر احکام اوپر ذکر کئے جا چکے ہیں، یہاں طوافِ قدوم اور رمل کے سلسلے میں ضروری وضاحت کی جاتی ہے۔

مرودہ کے درمیان سعی سے پہلے زمزم پر جائے اور پانی نوش کرے۔ صفا اور مرودہ کے درمیان کی سعی چاہے تو اب کر لے، یا ابھی نہ کرے تو طواف زیارت کے بعد کرے۔ (۱)

رمل

اس کیفیت کے ساتھ چلنے کو کہتے ہیں کہ رفتار میں سرعت ہو موٹھوں کو حرکت دی جائے اور اترا کر چلنے کی صورت اختیار کی جائے، رمل صرف طواف کے پہلے تین شوٹ میں ہے، اگر ایک یا سبھوں میں رمل بھول جائے تو اگلے شوٹ میں رمل نہ کرے اور اگر پورے سات شوٹ ہی رمل کے ساتھ گئے تو گوسنت کے خلاف کیا مگر کچھ واجب نہیں۔ رمل حجر اسود سے شروع کرے گا اور پھر یہیں ختم کرے گا، اصول یہ ہے کہ جس طواف کے بعد سعی کی جائے اسی میں رمل کرے ورنہ نہیں، چنانچہ اگر طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے اور طواف زیارت کے بعد سعی کا ارادہ ہو تو طواف قدوم میں رمل بھی نہ کرے گا، طواف زیارت ہی میں کرے گا۔ (۲)

آداب حج

حج کا ارادہ ہو تو حقوق الناس سے فراغت اور براءت کا خاص اہتمام کیا جائے، قرض ادا کر دئے جائیں، عبادات میں جو کوتاہی ہو اس کی بھی قضا کی جائے، توبہ و ندامت کی کیفیت بھی ہو، نمائش کے جذبہ سے خاص طور پر دل و ذہن کو فارغ کرے، آغاز سفر میں ایسا اہتمام کہ لوگ متوجہ ہوں نہ کرے، جو مال موجود ہو وہ مشتبہ ہو تو قرض حاصل کر کے حج کرے اور اسی

مال سے قرض ادا کرے، ایسے رفیق سفر کا انتخاب کرے جو صالح اور معروف میں مدد کرنے والا ہو، ذکر کی کثرت ہو، بہتر ہے کہ جمعرات یا پیر کو صبح میں سفر شروع کرے، (۳) والدین یا دادا، دادی اور نانا، نانی اس کی خدمت کے محتاج ہوں تو ان کی اجازت کے بغیر حج کا سفر مکروہ ہے۔ (۴)

حج صحیح ہونے کی شرطیں

حج کے صحیح ہونے کے لئے تین شرطیں ہیں: احرام، اوقات حج، افعال کی متعینہ مقامات پر ادا ہوگی۔

احرام : احرام یوں باندھے کہ پہلے غسل یا وضو کرے، غسل کرنا زیادہ بہتر ہے اور اس غسل کا مقصد طہارت و پاکی نہیں، بلکہ نظافت اور صفائی و ستھرائی ہے، اس لئے حیض و نفاس کی حالت میں ہو پھر بھی غسل کر لے، ناخن تراش لے، مونچھیں کٹا لے، بغل، زیر ناف وغیرہ کے بال صاف کر لے، سر پر بال رکھنے کا عادی نہ ہو تو وہ بھی کٹا لے، بدن کو صابن وغیرہ سے اچھی طرح سے دھو لے، یہ بھی مستحب ہے کہ ممکن ہو تو بیوی سے محبت کر لے، پھر سلعے ہوئے کپڑے اتار لے اور دھلی ہوئی یا نئی چادریں لے، ایک کوناف اور اس کے نیچے تک باندھیں، یہ ”ازار“ ہے اور ایک سے پشت، موٹھ سے اور سینہ کا حصہ چھپا لے اور اسے ناف کے اوپر باندھ لے یا جس طرح چاہے رکھے، ہاں یہ چادر دائیں موٹھ سے بائیں موٹھ سے لے کر اوپر اس طرح لے جائے کہ دائیں موٹھ سے کا اوپری حصہ کھلا رہ

(۱) حوالہ سابق ۲۹-۲۲۵، مالک نے کہ نزدیک طواف قدوم حج کا کرکٹ ہے۔ الفقہ الاسلامی وأدلہ ۱۸۰۳

(۲) عالمگیری ۲۲۶۰، امام مالک رمل کے قائل نہیں ہیں، رحمة الامة: ۱۳۲

(۳) حوالہ سابق

(۴) عالمگیری ۲۲۰/۱

ہوئے کپڑے استعمال کرنا، دوسری قسم کی ممنوع چیزیں ہیں، درج ذیل حرم یا احرام میں شکار کرنا، یا شکار سے تعرض کرنا اور حرم کے درخت اکھینڑنا۔ (۲) (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: جنایات، حرم اور صید)

حج کی مجموعی کیفیت

حج کی مجموعی کیفیت اس طرح ہے کہ حاجی میقات سے احرام باندھے گا، پھر مقابلہ کی جانب سے دن کے وقت مکہ میں داخل ہو، مکہ میں داخل ہونے کے بعد سب سے پہلے بیت اللہ شریف کا رخ کرے اور باب بنی شیبہ سے مسجد حرام میں داخل ہو اور طواف قدوم کر لے، اب اس کے بعد حج کے افعال ۸، ذوالحجہ (یوم ترویہ) سے شروع ہوں گے، ۸ ذوالحجہ کو طلوع آفتاب کے بعد مکہ سے نکلے گا اور نماز ظہر منیٰ میں ادا کرے گا، ۹ ذوالحجہ (یوم عرفہ) کی صبح نماز فجر تک یوں ہی ٹھہرا رہے، اول وقت (غسل) میں نماز فجر ادا کرے اور مسجد خیف کے قریب آجائے، پھر آفتاب نکلنے کے بعد عرفات کے لئے روانہ ہو جائے اور وہاں ٹھہرا رہے، آفتاب ڈھلنے کے بعد مسجد نمرہ آجائے اور امیر کے ساتھ ظہر و عصر کو جمع کر کے ظہر کے وقت ادا کرے، اس موقع سے امیر خطبہ بھی دے گا، دو خطبے دے گا اور دونوں کے درمیان بیٹھے گا، یہ دونوں نمازیں ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ادا کی جائیں گی، ظہر کے بعد میدان عرفات میں توقف کرے گا، اس وقت غسل کر لینا مستحب ہے اور بہتر ہے کہ جبل رحمت کے قریب توقف کرے، تکبیر و جہلیل، تلبیہ و دعا میں مصروف ہو، ہاتھ اس طرح ہوں کہ گویا کھانے کا طلبگار ہے، قبلہ رخ، مصروف دعا اور با چشم نم۔

جائے، اسی کو ”اضطباع“ کہتے ہیں، خوشبودار یا بے خوشبودار کا تیل بھی لگا لے، البتہ کپڑے پر ایسی خوشبو نہ ملی جائے کہ بعینہ وہ عطر باقی رہ جائے، پھر دو رکعت نماز ادا کرے اور بالترتیب کافرون اور اخلاص کی سورتیں ملائے، نماز سے فارغ ہو تو حج میں آسانی کی دعاء کرے، یہ سب احرام کے آداب و سنن ہیں، ہاں دو چاروں پر اکتفا کرنا واجب ہے، لیکن رکن صرف ایک ہے اور وہ ہے ”تلبیہ“ اب کہ دو رکعت نماز ادا کر چکا ہے، ”تلبیہ“ کہے اور حج کی نیت کر لے، یہاں سے حج شروع ہو گیا، تلبیہ یا اس کی جگہ کوئی اور ذکر احرام کا ”رکن“ اور نیت شرط ہے، اب منجگانہ نمازوں کے بعد اوپر چڑھتے، نشیب میں اترتے، سوتے اور سو کر جاگتے، سوار ہوتے اور سواری سے اترتے زیادہ سے زیادہ تلبیہ پڑھے، ہاں یاد رہے کہ بجائے ”تلبیہ“ کے سبحان اللہ، الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا کسی اور طریقہ پر اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے اور نیت احرام کی ہو، تو اس کا احرام شروع ہو جائے گا، احرام کی ایک صورت قوی کے بجائے فعلی بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ قربانی کا جانور ساتھ لے اور اس کے گلے میں ”ذبیحہ حج“ ہونے کی خاص علامت ”قلاوہ“ لٹکا دے، یہ قربانی نفل ہو یا نذر یا کسی جنایت پر دم، احرام کے لئے کافی ہے۔ (۱)

ممنوعات حج

حج میں جو چیزیں ممنوع ہیں، وہ دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو حاجی کی ذات سے متعلق ہیں، دوسرے حاجی کا وہ فعل جو کسی اور سے متعلق ہو۔ پہلی قسم کی ممنوعات چھ ہیں: جماع، سر موٹا نا، ناخن تراشنا، خوشبو لگانا، سر اور چہرے کو ڈھلکانا، اور سلع

مکہ میں داخل ہونے سے پہلے کچھ دیر کے لیے توقف کرتا ہوا جائے، اب جب کہ حج کے افعال پورے ہو گئے، حدود میقات سے باہر والوں کے لئے ایک اور عمل باقی ہے کہ مکہ سے نکلنے سے پہلے بیت اللہ شریف کا وداعی طواف کر لے۔ (۱)

حج بدل کے احکام

عبادات تین طرح کی ہیں، ایک خالص مالی، جیسے زکوٰۃ و صدقۃ الفطر، ان میں نیابت درست ہے، دوسرا شخص کسی کی طرف سے زکوٰۃ ادا کر دے اور اس شخص کی ایماء یا اذن پر ادا کیا ہو تو زکوٰۃ ادا ہو جائیگی، چاہے وہ شخص خود زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر ہو یا اس سے عاجز ہو گیا ہو، دوسرے خالص بدنی عبادت، مثلاً نماز و روزہ، ان میں نیابت درست نہیں، چاہے نماز کی ادائیگی پر قادر ہو، یا اس سے عاجز، تیسرے وہ عبادت جو بدنی بھی ہے اور مالی بھی، جیسے حج، اس میں نیابت درست ہے بشرطیکہ سفر کرنے پر قادر نہ ہو۔ پس ”حج بدل“ کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں :

۱۔ اصل میں جس شخص پر حج فرض ہوا ہے، وہ خود جسمانی صحت کے اعتبار سے حج کرنے سے عاجز ہو اور مالی استطاعت رکھتا ہو۔ اگر اس کی صحت خود سفر کی متحمل ہو تو کسی اور کا اس کی طرف سے حج بدل کرنا جائز نہیں۔

۲۔ پھر یہ حج اس کی طرف سے اس وقت کفایت کرے گا جب کہ حج بدل کرانے کے بعد سے وفات تک اسے حج پر قدرت نہ ہو سکے۔ اگر بعد کو حج کی ادائیگی پر قادر ہو گیا، تو اصالۃ حج ادا کرنا ہوگا، ہاں اگر بطور نقل حج بدل کرار ہا ہو تو اس کے لئے خود اس شخص کا حج سے عاجز ہونا

پھر آج ہی آفتاب ڈوبنے کے بعد مزدلفہ کی سمت روانہ ہو، جہاں موقع ہو تو تیز چلے، جہاں موقع نہ ہو اعتدال کے ساتھ چلے، مزدلفہ پہنچ کر ہی مغرب و عشاء کی نمازیں جمع کر کے عشاء کے وقت ادا کرے اور اس وقت اذان اور اقامت دونوں ایک ہی دفعہ کہی جائے، جبل قریح کے قریب پڑاؤ ڈالنے کی سعی کرے، شب پوری مزدلفہ ہی میں بسر کرنی ہے اور کثرت سے دعائے کرنی ہے۔۔۔۔۔ اب ۱۰ ارذوالحجہ (یوم نحر) کی صبح ہوتی ہے، اچھی طرح صبح کھل جائے تو آفتاب نکلنے سے دو رکعت کے بعد پہلے منیٰ کی طرف روانہ ہو جائے، منیٰ پہنچے اور حجرۂ عقبہ پر رمی کرے اور پہلی کنکری کے ساتھ ہی تلبیہ بند کر دے، اس کے بعد قربانی کرے اور قربانی کے بعد بال منڈائے یا کٹوائے، احرام کی ساری ممنوعات اب اس کے لئے سوائے عورت کے، حلال ہو جائیں گی۔

قربانی سے فارغ ہونے کے بعد پھر مکہ جانا ہے، یہاں آئے اور طواف زیارت کر لے، اس کے بعد عورت کی ممانعت بھی باقی نہ رہی، رات پھر منیٰ واپس آ کر گزارے، ۱۱ ارذوالحجہ کو زوال کے بعد بالترتیب حجرۂ اولیٰ اور حجرۂ ثانیہ اور حجرۂ عقبہ پر سات سات کنکریاں پھینکنی ہیں، رات پھر منیٰ میں بسر کرنی ہے اور ۱۲ ارذوالحجہ کو بھی گیارہ ہی کی طرح تینوں جمرات پر رمی کرنی ہے، اس کے بعد مکہ آجائے، حج مکمل ہو گیا، چاہے تو آج بھی رات منیٰ میں گزار سکتا ہے، تاہم ۱۳ ارذوالحجہ کی صبح منیٰ میں ہوگئی تو اب ۱۳ کو بھی رمی واجب ہوگئی، آج زوال سے پہلے بھی رمی کی جاسکتی ہے، بہتر زوال کے بعد ہے، اب مکہ جائے اور راستہ میں

(۱) ملخص از: مراقی الفلاح مع الطحطاوی: ۸۲-۸۸، فصل فی کیفیت ترویج افعال الحج

- ☆ ضروری نہیں، کیونکہ یہ اصل میں حج نفل ہے نہ کہ حج بدل۔
- ۳- یہ بھی ضروری ہے کہ جس کی طرف سے حج بدل کیا جا رہا ہو خود اس نے اس کا حکم دیا ہو، اس سے صرف ایک صورت مستثنیٰ ہے کہ جس شخص پر حج فرض تھا، اس کی وفات ہو گئی اور اس نے گواہ اپنے ورثہ کو حج کا حکم نہ دیا تھا، لیکن وارث نے اس کی طرف سے حج بدل کر دیا۔
- ۴- احرام باندھنے کے وقت اس شخص کی طرف سے حج کی نیت کی جائے جو حج بدل کر رہا ہے اور بہتر ہے کہ تلبیہ کہتے ہوئے اس کا نام لے لے اور یوں کہے: ”لیک عن فلان“
- ۵- جس شخص کی طرف سے حج بدل کیا جا رہا ہے، اس کے اخراجات پر حج کا سفر ہو، اگر کوئی شخص اپنے مال سے اس شخص کی طرف سے حج کر دے تو یہ کافی نہ ہوگا۔
- ۶- حج بدل پیدل نہ ہو، بلکہ سواری کے ذریعہ ہو، تاکہ جس کی طرف سے حج کیا جا رہا ہے، حج کے معروف اخراجات کو برداشت کرے۔
- یہ تو حج بدل کی شرطیں ہیں، ان کے علاوہ حج بدل کے کچھ ضروری احکام ذکر کئے جاتے ہیں:
- ☆ جو شخص دوسرے کی طرف سے حج بدل کرے، اس حج بدل کی وجہ سے خود اس کا حج ادا نہ ہوگا۔
- ☆ جس شخص نے خود اپنا حج فرض ادا نہ کیا ہو اس کا دوسرے کی طرف سے حج بدل کرنا احناف کے نزدیک درست ہے۔ (۱)
- ☆ حج بدل کرنے والے کی آمدورفت اور قیام کے تمام اخراجات اصل شخص کے ذمہ ہوں گے، البتہ بلا ضرورت یا اپنی شخص ضرورت کے تحت کہیں زیادہ دن قیام کر لے تو دوران قیام کے اخراجات کا ذمہ دار وہ خود ہوگا۔ (۲)
- ☆ عام طور پر مشہور ہے کہ حنفیہ کے یہاں حج بدل میں تمتع کی گنجائش نہیں، لیکن فقہاء کی تصریحات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حج کرانے والے کی اجازت سے تمتع اور قرآن بھی کیا جاسکتا ہے، ودم القرآن والتمتع والجناۃ علی الحاج إن اذن له الأمر۔ (۳) نیز موجودہ دور میں چونکہ عام طور پر ہندو پاک کے حجاج تمتع ہی کرتے ہیں، اس لئے اگر ان کی طرف سے تمتع کی ممانعت نہ ہو تو اسے دلالت اجازت سمجھا جائے گا، کیونکہ دلالت بھی اجازت ثابت ہوتی ہے، اذ یثبت الإذن دلالة۔ (۴)

میت کی طرف سے حج

حج فرض ہو گیا اور ادائیگی حج سے پہلے ہی وفات ہو گئی تو اگر حج کی وصیت بھی نہ کی تو گنہگار ہوگا، اگر ورثہ بطور خود بلا وصیت ہی اس کی طرف سے حج کر دیں تو امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ میں پر امید ہوں کہ یہ اس کے لئے کافی ہو جائے گا، اور اگر حج کی وصیت کر دی تھی تو محض یہ وصیت فریضہ حج کے ساقط کرنے اور اس کو گناہ سے بچانے کے لئے کافی نہ ہوگی، تاآنکہ اس کی طرف سے حج ادا نہ کر دیا جائے اور اب بھی حج

(۱) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جب تک اپنا حج نہ کر لے، دوسرے کی طرف سے نیابت حج نہیں کر سکتا۔ رحمة الامة ۱۳۰

(۲) ملخص از: الباب الرابع عشر فی الحج عن الغير: ۲۵/۱، عالمگیری مع الخانیہ

(۳) المصنوع ۱۵۵/۴۰

(۴) درمختار علی هامش الرد: ۲۳۷/۲، نیز دیکھیے: تاتار خانیہ ۵۳۸/۲۰

بدل کے لئے وہی شرطیں ہوں گی، جو زندگی میں ”حج بدل“ کرنے کی ہیں، البتہ یہ حج متونی کے ایک تہائی مال سے کیا جائے گا، چاہے اس نے وصیت میں اس کی صراحت کی ہو، یا نہ کی ہو، ”حج بدل“ متونی کے وطن سے کیا جائے، لیکن ایک تہائی متروکہ میں ایسا ممکن نہ ہو تو اس مقام سے حج بدل کیا جائے جہاں سے متروکہ کے ایک تہائی میں حج ہو جائے۔ (۱)

حج میں خواتین کے احکام

عموماً عورت کے لئے حج کے وہی احکام ہیں جو مردوں کے لئے ہیں، البتہ یہ فرق مذکور ہو چکا ہے کہ عورت کے لئے حج میں شوہر یا محرم کی ہمراہی بھی ضروری ہوگی، اس کے علاوہ بعض اور احکام میں بھی فرق کیا گیا ہے، مرد سر کھلا رکھیں گے، عورتیں سر چھپائیں گی، البتہ چہرے کھلے رکھیں گی، ہاں اگر چہرے پر اس طرح نقاب ڈالا کہ نقاب چہرہ سے الگ ہو تو مضا نقہ نہیں۔ مرد باواز بلند تلبیہ کہیں گے، عورتیں پست آواز میں، طواف میں عورتیں رمل نہیں کریں گی اور نہ مضا و مردہ کی سعی میں ”میلین اخضرین“ کے درمیان دوڑیں گی، بال نہیں موٹھائیں گی، تراشنے پر اکتفا کریں گی، سلا ہوا کپڑا نیز موزے اور دستاں پہنیں گی، از دو حام ہو تو حجر اسود کا اسلام نہیں کریں گی، تہائی میسر نہ ہو تو مضا اور مردہ کے اوپر نہیں چڑھیں گی۔ (۲)

اگر حج فوت ہو جائے

حج فرض ہو، نفل ہو، یا نذر رکا ہو، اگر فاسد ہو جائے مثلاً جماع

کر لے، یا توقف عرفہ فوت ہو جائے، تو اس کا حج جاتا رہا، اب اسے چاہئے کہ طواف سعی کر لے اور حلال ہو جائے، کوئی دم واجب نہیں، البتہ آئندہ اس کی قضاء کرے، اگر قرآن کی نیت کی تھی تو ایک طواف سعی عمرہ کا کرے اور ایک طواف اور سعی حج کے فوت ہونے پر، قرآن کرنے والے حاجی پر جو قربانی واجب ہوتی ہے، اس پر واجب نہ ہوگی، نیز جس کا حج فوت ہو گیا ہو اس پر طواف وداع بھی واجب نہ ہوگا۔ (۳)

(اردو زبان میں حج کے موضوع پر بہت سی کتابیں طبع شدہ ہیں، جن میں مسائل کے احاطہ و استیعاب کے اعتبار سے مفتی سعید احمد صاحب کی معلم الحاج اور بیان وتر حیب کی سہولت کے لحاظ سے مفتی محمد شفیع صاحب کی ”احکام الحج“ اور مولانا محمد منظور نعمانی کی ”آپ حج کیسے کریں؟“ اہم کتابیں ہیں، اس حقیر کی بھی ایک تحریر ”رفیق حج و عمرہ“ (صفحات تقریباً دوسو) پاکت سائز پر طبع ہو چکی ہے۔)

حج

نعت میں حجر کے معنی رکاوٹ (منع) اور تنگی (تضييق) پیدا کرنے کے ہیں، اسی لئے قرآن مجید نے ”حرام“ کو ”حجر“ کہا ہے، ویقولون حجرا محجورا، (الفرقان ۲۲) کہ حرام سے شریعت نے روکا ہوا ہے، اسی طرح عقل کو بھی حجر سے تعبیر فرمایا

(۱) ملخص از: الباب الخامس عشر الوصية بالحج ۲۵۸/۱، عالمگیری

(۲) ملخص از: عالمگیری: ۲۳۵/۱، الباب الخامس فی كيفية الحج، قبیل: فصل فی المنطقات

(۳) عالمگیری: ۲۵۶/۱، الباب الثالث عشر فی فوات الحج

حقوق کا تحفظ ہے، (۳) مالکیہ نے اسی نوع میں ”زوجہ“ (بیوی) کا بھی ذکر کیا ہے، اور اس پر حجر کا مقصد شوہر کے حقوق کی حفاظت ہے۔ (۴)

مجور کی ان اقسام میں سے بچے کے احکام ”صبی“ پاگل کے ”جنون“ مریض کے ”مرض“ غلام کے ”عبد“ مالی اعتبار سے دیوالیہ شخص کے ”مفلس“ اور مرتد کے ”ارتداد“ کے ذیل میں دیکھے جاسکتے ہیں ”زوجہ“ سے متعلق احکام خود اسی لفظ کے تحت آئیں گے، البتہ ”سفیہ“ کے متعلق ضروری احکام یہاں ذکر کئے جاتے ہیں :

”سفیہ“ اور ”رشد“ فقہ کی دو متقابل اصطلاحیں ہیں، سفاہت میں بے شعوری و نادانی لٹوٹ ہے اور ”رشد“ میں شعور و دانش، تاہم اس شعور اور بے شعوری کا تعلق صرف امور دنیا سے ہے یا امور آخرت سے بھی؟ اس میں اختلاف ہے۔ احناف اور مالکیہ کے یہاں اس کا تعلق امور دنیا اور مالی معاملات سے ہے، فقہاء احناف میں ہسکتی کا بیان ہے : کونہ مصلحاً فی مالہ فقط ولو فاسقاً۔ (۵) اور مالکیہ میں ابن رشد لکھتے ہیں : هو تشعیر المال و اصلاحه فقط۔ (۶) فقہاء شوافع کے یہاں بددینی بھی سبب سفاہت ہے، خود حضرت امام شافعی کا قول ہے : السفیہ هو المفسد لمالہ و دینہ۔ (۷) پس احناف اور مالکیہ

گیا۔ هل فی ذالک قسم لذی حجر (بخاری) کہ عقل انسان کو برائیوں کے ارتکاب اور عاقبت نااندیشی سے باز رکھتی ہے۔ فقہ کی اصطلاح میں ”حجر“ تصرفات مالیہ سے روک دیتا ہے، (۱) احناف نے الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ اس طرح ”حجر“ کی تعریف کی ہے : منع من نفاذ تصرف قولی۔ (۲) یہ ”قولی تصرفات“ کے نفاذ کو روک دیتا ہے۔ غرض ”حجر“ اختیارات سلب کر لینے سے عبارت ہے۔ حجر کے مقاصد اور اسباب

بنیادی طور پر دو مقاصد کے تحت حجر کے احکام دیئے جاتے ہیں، خود اس شخص کے حقوق کی حفاظت کے لئے جس پر حجر کیا گیا ہے، دوسروں کے حقوق کے تحفظ کے لئے جو اس کے ذمہ عائد ہوتے ہیں، خود ”مجور“ (جس پر حجر کیا گیا ہے) کے حقوق کی حفاظت اور اس کے مفادات کی نگہداشت کے لئے تین لوگوں پر : بچے، پاگل اور بے وقوف (سفیہ) — حجر کے پانچ مواقع ایسے ہیں کہ ان میں دوسروں کے حقوق کا تحفظ مقصود ہے، مفلس و دیوالیہ، تاکہ اس کے قرض خواہوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچایا جاسکے، مریض مرگ، تاکہ اس کے اقرار یا تبرع سے تمام ورثہ یا بعض ورثہ کو نقصان نہ پہنچے پائے، عام غلام یا غلام کی ایک خاص قسم ”مکاتب“ تاکہ مالک کے حقوق متاثر نہ ہوں، مرتد، مرتد کو اختیارات سے محروم کرنے کا مقصد، مسلمانوں کے

(۱) المجموع شرح المہذب : ۳۳۲/۱۳، باب الحجر، معنی المحتاج : ۱۲۵/۴، منع الانسان من التصرف فی مالہ

(۲) شرح مہذب : ۳۲۱/۳

(۳) مجمع الانہر ج : ۲/۳۳۷

(۴) درمختار علی هامش الر د : ۱۵۰/۶۳۵۷، کتاب الحجر

(۵) بدایۃ المجتہد : ۲۸۱/۲، الباب الاول فی اصناف المحجورین

(۶) حوالہ سابق : ۳۷۷

(۷) بدایۃ المجتہد : ۲۸۱/۲

کے نزدیک ”سفاهت“ دنیوی معاملات میں کم آگئی اور کم شعوری سے عبارت ہے اور یہی غالباً زیادہ صحیح ہے کہ سفیہ پر ولایت کے باقی رکھنے کا منشاء ہی اس کے مصالحو دنیوی کا تحفظ ہے۔

عام فقہاء کے نزدیک سفاهت ”حجر“ کا ایک مستقل سبب ہے، چاہے یہ کیفیت بچپن سے ہو اور اسی کیفیت کے ساتھ انسان نے بلوغ میں قدم رکھا ہو، یا یہ کیفیت بعد کو پیدا ہوئی ہو، اور اگر ابتداء ہی سے ہو تو کسی بھی عمر تک وہ اس کیفیت میں مبتلا رہے اس وقت تک وہ مجبور ہی سمجھا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”سفاهت“ اس وقت باعث حجر ہے جب کہ کوئی شخص اسی کیفیت کے ساتھ بالغ ہو اور یہ حجر بھی ۲۵ رسال کی عمر ہی تک باقی رہے گا، اس کے بعد وہ اپنے تصرفات میں دوسرے اصحاب رشد کی طرح آزاد و خود مختار ہوگا۔

نوویؒ نے جمہور کے مسلک کو ان لفاظ میں واضح کیا ہے :

اذا بلغ الصبی مصلحا لماله ودينه ففك عنه الحجر ودفع اليه ماله ثم صار مفسداً لدينه وماله فانه يعاد الحجر عليه بلا خلاف على المذهب (۱)۔

بچہ اس طرح بالغ ہو کہ وہ اپنے دین و مال کے معاملے میں سمجھدار تھا تو اس سے حجر ختم ہو جائے گا اور اس کا مال اس کو سپرد کر دیا جائے گا، پھر دین و مال میں مفسد ہو گیا تو بلا اختلاف دوبارہ حجر عائد کیا جائے گا۔

اور یہ کہ :

وان بلغ مبذرا أستديم الحجر عليه (۲)۔
اس طرح بالغ ہو کہ فضول خرچ تھا، تو حجر مستقل طور پر اس پر جاری ہوگا۔

کاسانی نے امام ابوحنیفہؒ کے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے : وان بلغ سفیها مفسدا مبذرا فانه يمنع عنه ماله الى خمس وعشرين سنة (۳)۔ اور امام محمدؒ بھی اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے ہم خیال ہیں، قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک بالغ ہونے کے بعد حجر کا مسئلہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف ہے، قاضی اگر مجبور ہی رہنے کا فیصلہ کرے اور سفیہ قرار دے دے تو وہ ”رشد“ ثابت ہونے تک مجبور ہی رہے گا، (۴) اس میں شبہ نہیں کہ جمہور فقہاء کی رائے صراحت قرآنی کے بھی مطابق ہے اور قیاس و مصلحت کے بھی، ارشاد باری ہے :

وابتلسوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم ولا تاكلوها اسرافا وبدوارا (انشاء: ۲)۔
یتیم بچے جب عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو انہیں آزماؤ، اگر ان کے اندر شعور محسوس کرو تو ان کا مال ان کے حوالے کر دو اور فضول خرچی کے ساتھ اور ضرورت سے پہلے نہ کھا جاؤ۔

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سن و سال اور طفولت و شباب کے فرق کے بغیر جب تک رشد و شعور پیدا نہ

(۲) حوالہ سابق: ۳۶۶

(۳) بدائع الصنائع: ۱۷۱/۷

(۱) حوالہ سابق: ۳۷۷

(۳) بدائع الصنائع: ۱۷۰/۷

ہو جائے اور انسان معاملہ فہمی اور دنیا آگہی سے محروم رہے، اس کا سامان، اس کے حوالے نہ کیا جائے اور اس کو تصرفات سے باز رکھا جائے، یہ حکم عین مطابق قیاس اور اسلام کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ بھی ہے، غور کیجئے کہ نابالغوں اور پاگلوں کو اختیارات سے محروم رکھنا اور ان کے نفس و مال پر دوسروں کو ولایت دینا سوائے اس کے اور کیوں ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو وہ اپنی نا فہمی اور نادانی سے ایسے اقدام کریں گے جو ان کے لئے ضرر و نقصان کا سبب ثابت ہوگا، پس بعینہ یہی مصلحت اس شخص کو بھی ولی کا محتاج بنادیتی ہے، جس کی عمر گو ۲۵ سال سے زیادہ ہو چکی ہو مگر ابھی بھی وہ اپنے معاملات کو صحیح طور پر انجام دینے کے لائق نہ ہوا ہو۔

مجبور کے تصرفات

پھر ۲۵ سال کی عمر تک سفیہ کے لئے امام ابوحنیفہؒ جس حجر کے قائل ہیں اور دوسرے فقہاء کے نزدیک حجر کے جوا حکام ہیں ان میں بھی خاصا فرق ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سفیہ اور معتدل آدمی کے درمیان تصرفات اور ان کے نفاذ میں کوئی فرق نہیں، وہ تصرفات جو فضل سے تعلق رکھتے ہوں جیسے: غصب اور اختلاف، تو یہ تو بہر صورت اپنے نتائج کو رو بہ عمل لائیں گے اور تاوان ان پر واجب ہوگا، وہ تصرفات جو قول اور بول سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً طلاق، عتاق، خرید و فروخت اور نکاح وغیرہ وہ بھی نافذ اور مؤثر ہوں گے، فرق صرف اس قدر ہوگا کہ معتدل فکر و فہم کے لوگوں (رشید) کو ان کا مال حوالہ کر دیا جائے گا، جب کہ سفاہت کے ساتھ بالغ ہونے والوں کو ۲۵

سال کی عمر تک ان کا مال حوالے نہیں کیا جائے گا۔ (۱)
امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سفیہ کی خرید و فروخت، ہبہ و صدقہ، کرایہ و اجارہ اور ایسے معاملات جو ٹوٹنے اور فسخ کئے جانے کی گنجائش رکھتے ہیں، وہ تو نافذ نہ ہوں گے، البتہ ایسے معاملات جو ایک بار سرانجام پانے کے بعد فسخ نہیں کئے جاسکتے، جیسے نکاح و طلاق، غلام کی آزادی وغیرہ، ان کا عام معتدل آدمیوں کی طرح نفاذ عمل میں آئے گا، نیز تمام مالی واجبات، بیوی اور دوسرے اقرباء کا نفقہ، زکوٰۃ اور حج بھی ذمہ میں عائد ہوں گے، مرض موت میں ایک تنہائی مال میں کی گئی وصیت بھی قابل نفاذ ہوگی، قصاص یا کسی ایسے جرم کا اقرار کرے جس پر حد شرعی کا نفاذ ہوتا ہے، تو یہ اقرار بھی معتبر ہوگا، ہاں، خاندانی مہر (مہر مثل) سے زیادہ پر نکاح کر لے تو زائد مقدار کی تعیین درست نہ ہوگی اور مہر مثل ہی واجب ہوگا۔ (۲) دوسرے فقہاء کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ شوافع کے نزدیک ایک سفیہ کسی کی کوئی شئی ضائع کر دے، چاہے اس نے کسی طور اس سے وہ سامان لیا ہو، وہ اس کا ضامن نہ ہوگا۔ (۳)

سفیہ کب مجبور ہوگا؟

ایک شخص عقل و فہم کے اعتبار سے پہلے معتدل کیفیت کا حامل تھا، مگر بعد کو سفاہت میں مبتلا ہو گیا تو اکثر فقہاء امام مالکؒ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور خود احتناف میں امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ”وہ مجبور“ ہو جائے گا، کہ ”حجر“ کا تعلق ابتداء عمر اور درمیان عمر سے نہیں، بلکہ عقل و فہم کے اعتدال اور تفریط سے ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اگر کیفیت رشد کے ساتھ بالغ ہوا تو بعد

میں ہونے والے اس اہتمام کی وجہ سے احکام میں کوئی تغیر نہ ہوگا اور وہ عام لوگوں کی طرح اپنے تصرفات میں آزاد و خود مختار ہوگا، (۱) پھر امام شافعیؒ اور امام محمدؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بعد میں پیدا ہونے والی سفاہت کی وجہ سے ”مخجور“ قرار دینا قاضی کا کام ہے اور بہتر ہے کہ قاضی اپنے اس فیصلہ کا اعلان و اشتہار بھی کر دے، امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں، سفاہت بجائے خود اس کو مخجور کر دیتی ہے، (۲) غالباً امام ابو یوسفؒ کا قول اس مسئلہ میں زیادہ قرین مصلحت اور تقاضائے عدل سے ہم آہنگ ہے۔

رشد اور سفاہت

”رشد“ سے کیا مراد ہے اور کب صاحب مال کو اس کا مال حوالہ کر دیا جانا ضروری ہے؟ اس کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک رشد و سفاہت دنیوی معاملات میں فراست و دانائی اور اختیار تمیزی پر مبنی ہے، دینی اعتبار سے فسق و عدل اور دینداری و بے دینی سے اس کا تعلق نہیں: ولا یسراعی عدالۃ فی دینہ ولا فسقہ، (۳) امام شافعیؒ کے نزدیک ”رشد“ کے لئے دینی اعتبار سے متدین ہونا ضروری ہے، (۴) البتہ اگر ایک شخص دنیوی اعتبار سے باشعور ہو اور معاملات میں اس نے آگہی پیدا کر لی ہو

لیکن دینی اعتبار سے اس کے اندر فسق پیدا ہو گیا تو آیا اب بھی اس پر حجر کیا جائے گا؟ اس میں خود شوافع کے یہاں بھی دونوں طرح کی رائیں ملتی ہیں۔ (۵)

عام فقہاء کے نزدیک لڑکا ہو یا لڑکی، دونوں کے احکام اس مسئلہ میں یکساں ہوں گے، امام مالکؒ کے نزدیک لڑکی کا جب تک نکاح نہ ہو جائے وہ ”مخجور“ رہے گی، بلکہ نکاح کے بعد شوہر اس کے ساتھ دخول کر لے، اب ”حجر“ اس سے ختم ہوگا، (۶) نکاح کے بعد بھی امام مالکؒ کے نزدیک بہتر ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر ایک تہائی سے زیادہ مال میں ہبہ و صدقہ وغیرہ نہ کرے، تاہم اگر شوہر کی اجازت کے بغیر تصرف کر ہی لے تو نافذ ہوگا، (۷) حنابلہ کے نزدیک لڑکی سے حجر ختم ہونے کے لئے نکاح کے بعد ایک سال کا گذر جانا یا ماں بن جانا بھی ضروری ہے، (۸) ہر چند کہ ابن قدامہؒ نے مالکیہ اور حنابلہ کے نقطہ نظر کی تائید میں بعض صحابہؓ کے آثار پیش کئے ہیں، اور بعض ہدایات خود آپؐ کی زبان حق ترجمانی سے بھی منقول ہیں، مگر ان کو اخلاقی ہدایات اور ازدواجی زندگی کے معروف آداب میں شمار کیا جانا چاہئے، حق ملکیت کے باب میں اسلام نے خواتین کو جو خود مختاری دی ہے اور مالی امور میں ان کو تصرف و معاملہ میں جس طرح آزاد رکھا ہے، اس کا تقاضا وہی ہے جو احتاف کا نقطہ نظر ہے کہ بالغ ہونے کے بعد وہ تمام تصرفات میں لڑکوں کی طرح ہے۔

(۱) حوالہ سابق و بدائع الصنائع ۱/۷۷، کاسانی نے امام شافعیؒ کو امام محمدؒ کا ہم خیال قرار دیا ہے مگر

(۱) حلیۃ العلماء: ۵۳۹/۳

امام شافعیؒ کا راجح قول وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ کا ہے، شرح مہذب: ۳۷۷/۱۳ (۳) الإیضاح: ۳۷۶/۱

(۵) شرح مہذب: ۳۷۷/۱۳

(۳) حلیۃ العلماء: ۵۳۳/۳

(۷) حلیۃ العلماء: ۵۳۷/۳

(۲) المغنی: ۳۳۸/۳

(۸) المغنی: ۳۳۸/۳

حجر اسود

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ”حجر اسود“ سے موسم اس معروف پتھر کو جو خانہ کعبہ میں نصب ہے، جنت کا پتھر قرار دیا ہے، کہا جاتا ہے، کہ یہ پتھر نہایت سفید اور صاف و شفاف تھا، جس کو مشرک اور گنہگار انسانی ہاتھوں کے لمس نے سیاہ بنا دیا ہے، یہ پتھر ماقبل اسلام سے احترام و عظمت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، اسلام کے بعد بھی اس کی عظمت باقی رہی، ۷۳۱ھ میں قرامطہ نے مکہ مکرمہ پر تسلط حاصل کر لیا، وہاں لوٹ مار مچائی، حاجیوں کو قتل کیا، حجر اسود بحرین میں ”احساء“ نامی مقام پر لے گئے، اس کے بعد مختلف فرماں رواؤں کی سعی اور تحریص و ترغیب کے باوجود حجر اسود واپس نہ لایا جاسکا، یہاں تک کہ ۲۲ سال کی غیبت کے بعد ۳۳۹ھ میں خلیفہ مطہر اللہ کے عہد حکومت میں شریف ابوعلی عمر بن یحییٰ علوی کی وساطت سے پھر حجر اسود واپس آسکا اور اپنی جگہ نصب ہوا۔ (۱)

(حجر اسود سے متعلق اصل حکم اس کا بوسہ لینے، اسلام کرنے اور اس کی طرف اشارہ کرنے سے متعلق ہے، ”ج“ کے ذیل میں اس پر گفتگو ہو چکی ہے)

حدّث

حدّث کے معنی لغت میں قضاء حاجت (تغوط) کے ہیں، شریعت کی اصطلاح میں وہ تمام باتیں حدّث ہیں، جن کی وجہ سے غسل یا وضو واجب ہو جائے، (۲) اس لئے احکام کے اعتبار سے حدّث کی دو قسمیں کی گئی ہیں، حدّث اکبر اور حدّث اصغر،

غسل جن وجوہ سے واجب ہوتا ہے، ان کو ”حدّث اکبر“ کہا جاتا ہے، جو صورتیں وضو واجب ہونے کی ہیں وہ ”حدّث اصغر“ ہیں، ”حدّث اکبر“ سے متعلق احکام کے لئے ”جنابت“ اور ”حیض“ کے الفاظ دیکھے جاسکتے ہیں۔ ”حدّث اصغر“ یعنی موجبات وضو سے متعلق ضروری احکام یہاں درج کئے جاتے ہیں۔

حقیقی و حکمی

کاسائی نے حدّث کی دو صورتیں کی ہیں، حقیقی اور حکمی، حقیقی سے حدّث کی وہ صورتیں مراد ہیں، جن میں نجاست کا خروج ہو، جن صورتوں میں نجاست کا خروج نہ ہو وہ حدّث حکمی ہے۔ (۳) خروج نجاست کی کون سی صورتیں ناقض وضو ہوں گی؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں مطلقاً نجاست کا نکلنا ناقض وضو ہے، مقام معتاد یعنی پیشاب پانچھانہ کی راہ سے نکلے یا مقام غیر معتاد یعنی کسی اور جگہ سے نکلے، مثلاً ناک سے خون آئے اور مقام معتاد سے بھی مطابق عادت نجاست کا خروج ہو، جیسے: پیشاب، پانچھانہ یا ریاح کا یا خلاف عادت جیسے کیڑے، یا خون کا نکلنا، امام شافعیؒ کے نزدیک مقام معتاد سے جو بھی نجاست نکلے ناقض وضو ہے، مطابق عادت ہو یا خلاف عادت، مثلاً مرد و عورت کے آگے کی راہ سے ریاح خارج ہو تو یہ بھی ناقض وضو ہے، امام مالکؒ کے یہاں دونوں باتیں ضروری ہیں، نجاست مقام معتاد سے نکلے اور اس نجاست کا نکلنا بھی خلاف عادت نہ ہو، چنانچہ کیڑا یا کنکری نکلے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، ناک سے خون آئے تو بھی وضو نہ ٹوٹے گا۔ (۴)

(۲) کبیری: ۱۳

(۱) معجم البلدان، ۲۲۳/۲، ملخصاً

(۳) دیکھئے: بدائع الصنائع: ۲۲/۱

(۴) دیکھئے: بدائع الصنائع: ۲۲/۱

اب ہم علاحدہ علاحدہ تمام نواقض پر گفتگو کرتے ہیں، تاکہ احکام پوری طرح واضح ہو جائیں۔

سمیلین سے خروج نجاست

سمیلین سے پیشاب و پاخانہ کے راستے مراد ہیں، اس پر اتفاق ہے کہ آگے کی راہ سے پیشاب اور پیچھے کی راہ سے پاخانہ اور خروج ریح ناقض وضوء ہے کہ اس پر کتاب و سنت کی تصریحات ناطق ہیں، پیچھے کی راہ سے کیڑا، کنکری، یا کوئی اور چیز نکلے تو یہ بھی اکثر فقہاء کے یہاں ناقض وضوء ہے کہ یہ مقام نجاست سے گزر کر آئی ہے، امام مالکؒ کے ہاں ان خلاف عادت اشیاء کا خروج ناقض وضوء نہیں، (۱) شہوت کے ساتھ مذی کا نکلنا بھی بالاتفاق ناقض وضوء ہے، البتہ پاخانہ کی راہ سے خون کا نکلنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناقض وضوء ہے، امام مالکؒ کے نزدیک ناقض وضوء نہیں کہ اس کا نکلنا خلاف عادت ہے، (۲) ودی بھی امام مالکؒ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک ناقض وضوء ہے، (۳) آگے کی طرف سے ریح خارج ہو تو مرد ہو یا عورت، امام ابوحنیفہؒ کے ہاں ناقض وضوء نہیں، امام شافعیؒ کے ہاں ناقض وضوء ہے۔ (۴)

مرد اگر غیر محتون عضو تناسل کے اگلے حصہ (حلیل) میں روئی رکھ لے، جس کی وجہ سے پیشاب رک جائے، کہ اگر یہ روئی نہ ہوتی تو پیشاب باہر نکل آتا، ایسی صورت میں بھی وضوء

ٹوٹ جائے گا، پاخانہ کی نالی کا آخری حصہ باہر نکل آتا ہو تو ہاتھ یا کپڑے کی مدد سے اس کو اپنی جگہ پہنچایا جائے تب تو وضوء ٹوٹا ہی ہے، لیکن شمس الائمہ حلوانیؒ کا نقطہ نظر ہے کہ اس طرح باہر نکل آنا ہی ناقض وضوء ہے، چاہے وہ خود اپنی جگہ چلا جائے، یا اس کے لئے کسی اور چیز کی مدد لیتی پڑے، تیل یا کسی اور چیز کا حقتہ کیا اور حقتہ کا سامان واپس نکالا تو اس پر رطوبت تھی، ایسی صورت میں وضوء ٹوٹ جائے گا۔ عورتیں بھی اگر شرمگاہ کے اندرونی حصہ (فرج داخل) میں روئی رکھ لیں اور رطوبت اس روئی کے باہر تک نہ آپائے تو وضوء نہ ٹوٹے گا، منی بغیر شہوت کے مثلاً بیماری کی وجہ سے یا وزنی سامان اٹھانے کی وجہ سے نکل جائے تو اس صورت میں وضوء ٹوٹ جائے گا۔ (۵)

خون اور قنئے کے متعلق فقہاء کی رائیں

سمیلین کے علاوہ جسم کے دوسرے حصوں سے نکلنے والی نجاستوں کی دو قسمیں ہیں، خون اور قنئے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک خون اور قنئے ناقض وضوء نہیں ہے۔ (۶) امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر مقدار زیادہ ہو کہ خون بہہ پڑے اور قنئے سے منہ بھر جائے تو ناقض وضوء ہے، کم مقدار ہو تو ناقض نہیں، (۷) حدیثیں یوں احناف نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے کئی ذکر کی ہیں، جو عام طور پر ضعف سے خالی نہیں ہیں، (۸) لیکن چند روایات پایہ اعتبار کو پہنچتی ہیں، خون کے

(۳) حوالہ سابق

(۲) شرح المہذب: ۷/۲

(۱) الإفصاح: ۷/۸۱

(۳) بدائع الصنائع: ۲۵/۱، حلیۃ العلماء: ۱۸/۱

(۵) یہ سارے مسائل کتب احناف سے منقول ہیں، کبیری: ۲۵-۱۲۳، عالمگیری: ۱۱-۱۰۷/۱

(۸) دیکھئے: کبیری: ۱۲۶

(۷) حلیۃ العلماء: ۱۹/۱

(۶) الإفصاح: ۷/۸۱

سے ڈھلکے تو وضوء نہ ٹوٹے گا، اپنی جگہ سے ہٹ جائے، جس کو فقہاء ”سیلان“ کہتے ہیں، تب وضوء ٹوٹ جائے گا۔
☆ خون خود نہ بہا بلکہ نچوڑا گیا تو ہدایہ اور قنّادی ظہیر یہ کی صراحت کے مطابق یہ ناقض نہیں، محیط، غیاثہ اور ذخیرہ میں اس کو بھی ناقض وضوء کہا گیا ہے اور خاتم المتّقین علامہ ابن ہمام نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے۔

☆ زخم کے اوپر خون نکلا اور اسے روئی کے ذریعہ جذب کر دیا گیا، یا اس پر مٹی ڈال دی گئی تو اگر خون کی اتنی مقدار تھی کہ اسے چھوڑ دیا جاتا تو خون بہ جاتا، ایسی صورت میں یہ خون ناقض وضوء ہوگا، ورنہ نہیں۔

☆ تھوک میں خون آئے تو غلبہ کا اعتبار ہوگا، خون غالب ہو تو وضوء ٹوٹ جائے گا، تھوک زیادہ اور خون کم ہو تو وضوء نہیں ٹوٹے گا۔

☆ چونکہ اتنی مقدار میں خون پی جائے کہ اگر اس کو چاک کیا جائے تو خون بہ پڑے تو بھی وضوء جاتا رہے گا۔

☆ اس بعد عاجز کی رائے ہے کہ اسی طرح اگر انجکشن کے ذریعہ اتنی مقدار میں خون کھینچا جائے تو یہ بھی ناقض وضوء ہوگا۔

☆ ہاں، خون کا بہنا اس وقت ناقض وضوء ہے جب کہ خون بہہ کر ایسی جگہ پہنچ جائے جس کو وضوء یا غسل میں دھونا ضروری ہے، چنانچہ خون نکلا اور سر یا کان کے ایسے حصہ تک محدود رہا جس کا دھونا غسل میں ضروری نہیں، یا آنکھ

بارے میں فاطمہ بنت ابی حمیش والی روایت جس میں آپ ﷺ نے خون استحاضہ کے ناقض وضوء ہونے کی وجہ ان الفاظ میں بیان فرمائی: **إِنَّمَا ذَالِك دَمٌ عَرَقٌ وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ** (۱) قنّے کے بارے میں حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ کی روایت کہ آپ ﷺ نے قنّے کیا اور قنّے کی وجہ سے وضوء فرمایا: **فَإِذَا فَتَوَضَّأَ**، (۲) اور خون اور قنّے دونوں کی بابت حضرت عائشہ کی روایت کہ نماز میں نکسیر پھوٹے، یا قنّے ہو جائے تو پھر سے وضوء کیا جائے، اور سابقہ رکعات پر بناء کر کے نماز پوری کی جائے: **مَنْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ فِي صَلَوتِهِ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلَى صَلَوتِهِ الْخ**، (۳) معمولی مقدار کے ناقض وضوء نہ ہونے پر وہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم شاہد ہیں جن میں زخم نچوڑنے پر وضوء واجب نہ ہونے کا ذکر ہے، اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ: **إِذَا كَانَ لِحَاشًا لَعَلَّيْهِ الْإِعَادَةُ** جب خون زیادہ ہو تب وضوء کا اعادہ کیا جائے۔ (۴)

پس حقیقت یہ ہے کہ احناف و حنابلہ کا مسلک احادیث و آثار کے اعتبار سے قوی بھی ہے اور محتاط بھی۔

خون سے نقض وضوء کے احکام

فقہاء کے اس اختلاف کے بعد خون کی وجہ سے وضوء ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کی بعض تفصیلات فقہاء احناف کی تصریحات کے مطابق ذکر کی جاتی ہیں:

☆ خون جسم سے نکلنے کے بعد اپنی جگہ رہے، نہ پھیلے، نہ وہاں

(۱) ترمذی: ۳۶۳/۱، باب فی المستحاضة

(۲) ترمذی: ۳۶۳/۱، باب فی المستحاضة

(۳) ابن ماجہ: ۸۵، باب ماجاء فی البناء علی الصلوة، نیز دیکھئے: نصب الراية: ۳۸/۱

(۴) کشاف القناع: (۲۳۶)

- ☆ کے اندرونی حصہ میں خون نکلا تو وضوء نہ ٹوٹے گا۔ (۱)
- ☆ جو حکم خون کا ہے وہی پیپ، ریم اور زخم کے پانی کا ہے۔
- ☆ کان سے درد اور تکلیف کے ساتھ پانی نکلے تو وضوء ٹوٹ جائے گا، بغیر تکلیف کے نکلا تو نہ ٹوٹے گا۔
- ☆ آشوب چشم ہو اور آنکھ سے پانی گرتا رہے تو احتیاطاً ہر نماز کے وقت کے لئے مستقل وضوء کر لے، یہی حکم پستان اور ناف وغیرہ سے تکلیف کے ساتھ نکلنے والے پانی کا ہے۔
- ☆ دانت سے کوئی چیز چبائے یا مسواک کرے اور اس پر خون کا دھبہ پائے تو جب تک بہنے کی حد تک خون نہ نکلے وضوء نہ ٹوٹے گا۔ (۲)

قئے سے نقص وضوء کے احکام

قئے کے ناقض وضوء ہونے کے سلسلہ میں ضروری احکام اس طرح ہیں :

- ☆ قئے نہ بھر ہو، بعض لوگوں نے اس کا اندازہ اس طرح کیا ہے کہ بے تکلف منہ بند نہ کیا جاسکے، بعضوں کا خیال ہے کہ گفتگو نہ کر پائے، منہ بھر نہ ہو تو وضوء نہ ٹوٹے گا۔
- ☆ کھانا، پانی، پت کی قئے کا حکم یکساں ہے۔
- ☆ قئے بار بار ہو تو ایک مہل کے تحت ہونے والی بار بار کی قئے کی بابت اندازہ کیا جائے، منہ بھر ہو تو وضوء ٹوٹ جائے گا، یہ امام محمدؒ کی رائے ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔
- ☆ خون کی قئے ہو اور خون بہتا ہو تو سر کی طرف سے آئے تب بھی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پیٹ کی طرف سے ہو تب

- ☆ بھی بہر طور ناقض وضوء ہوگا، منہ بھر ہونا ضروری نہیں۔
- ☆ بستہ خون کی قئے ہو تو سر کی طرف سے آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضوء نہیں، نیچے کی جانب سے چڑھا ہو تو اس وقت وضوء ٹوٹنے کا کہ منہ بھر جائے۔
- ☆ بلغم کی قئے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ناقض وضوء نہیں، چاہے سر کی سمت سے آئے یا معدہ کی طرف سے، قاضی ابو یوسفؒ معدہ کی طرف سے آنے والے بلغم کی قئے کو ناقض وضوء کہتے ہیں، بہ شرطیکہ منہ بھر ہو۔
- ☆ بلغم کے ساتھ کھانا ملا ہوا ہو تو علاحدہ کر دینے پر اگر کھانے کا حصہ اتنا ہو کہ منہ بھر جائے تو وضوء ٹوٹ جائے گا۔ (۳)
- ☆ خون اور قئے کی جو مقدار ناقض وضوء نہیں وہ ناپاک بھی نہیں، کپڑے میں لگ جائے اور ماء قلیل میں گر جائے تو صحیح قول کے مطابق ناپاک نہ ہوگا۔ (۴)

حدّث حکمی

حدّث حکمی، بحیثیت مجموعی حسب ذیل ہیں گوان میں عام طور پر فقہاء کے درمیان اختلاف رائے واقع ہوا ہے :

- ۱ - نیند۔
- ۲ - عقل و ہوش کا باقی نہ رہنا۔
- ۳ - نماز میں قہقہہ۔
- ۴ - مباشرۃ فاحشہ۔
- ۵ - عورت کو چھونا (مس مرأۃ)
- ۶ - شرمگاہ کو چھونا (مس ذکر)

(۲) عالمگیری : ۱۰۶۱-۱۱

(۳) حوالہ سابق : ۱۱۳۳، عالمگیری : ۱۱۶۱، ومنها القی

(۱) غنیۃ المستملی : ۱۳۳-۱۳۸

(۳) غنیۃ المستملی : ۲۸-۲۷

۷ - اونٹ کا گوشت کھانا۔

۸ - اور بعض سلف کے نزدیک آگ میں پکی ہوئی چیزوں کا استعمال، مردہ کو غسل دینا یا ارتد۔

آگے ان سب کے بارے میں وضاحت کی جاتی ہے۔

نیند کے متعلق فقہاء کی رائیں

نیند کے متعلق ناقض وضوء ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں روایات میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے، نیز ان روایات کے قابل قبول ہونے اور نہ ہونے میں بھی اہل فن کے درمیان اختلاف رائے ہے، اس لئے فطری بات ہے کہ فقہاء مجتہدین کے یہاں بھی اس مسئلہ میں خاصا اختلاف رائے ہو، ائمہ اربعہ کے اقوال اس طرح سے ہیں:

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز کی کیفیتوں، قیام، رکوع اور سجدہ وقعدہ، میں رہتے ہوئے سو گیا، تو وضوء نہ ٹوٹے گا۔ (۱)

بیٹھی ہوئی حالت میں معمولی نیند آئی کہ ہاتھ سے تسبیح گرے تو آنکھ کھل جائے، تو وضوء نہ ٹوٹے گا، بقیہ ہر حال میں نیند ناقض وضوء ہے۔ (۲)

امام شافعیؒ سے پانچ اقوال منقول ہیں، نوویؒ کے بیان کے مطابق صحیح تر قول یہ ہے کہ سرین زمین سے ٹکی ہوئی ہو، تو نیند ناقض وضوء نہیں، اس کے علاوہ ہر حالت میں نیند ناقض وضوء ہے۔ (۳)

امام احمدؒ سے بھی کئی رائیں منقول ہیں، من جملہ ان کے یہ بھی ہے کہ کیفیات نماز میں معمولی نیند (نوم لیسیر) ناقض وضوء نہیں، (۴) دوسرا قول امام شافعیؒ کی مذکورہ رائے کے قریب ہے۔ (۵)

حدیث اور نقض وضوء کے سلسلہ میں شریعت کی روح اور اس کا مزاج احناف کے نقطہ نظر کی تائید میں ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وضوء اس پر واجب ہوتا ہے جو لیٹ کر سو جائے، اس لئے کہ آدمی جب لیٹتا ہے تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، (۶) اس روایت کو ابو خالد والانی نے قتادہ سے نقل کیا ہے، امام ابو داؤدؒ نے ابو خالد کی وجہ سے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے، لیکن نسائی، امام احمدؒ اور ابن معین جیسے بلند پایہ علماء نے ابو خالد کی توثیق کی ہے، (۷) اور ترکمانی کے حسب قول ابن جریر طبریؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے، (۸) دوسرے نیند کی وجہ سے وضوء ٹوٹنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ نیند کی حالت میں اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، ریاح خارج ہو تو اس کا احساس نہیں ہو پاتا، نماز کی جتنی کیفیات ہیں وہ جسم کی چستی کی متقاضی ہیں، اگر انسان کی اپنے اعضاء پر گرفت باقی نہ رہے تو رکوع و سجدہ وغیرہ میں اس کا اپنی ہیئت پر قائم رہنا مشکل ہے، اگر انسان کی گرفت اپنے اعضاء پر باقی ہے تو خروج ریح کی صورت میں وہ خود اس کو محسوس کر لے گا، اس لئے امام ابو حنیفہؒ

(۳) شرح المہذب: ۱۳۲

(۲) السراج السالک: ۵۱

(۱) ہدایہ: ۱۰/۱

(۵) کشاف القناع: ۱۳۶/۱

(۳) الإفصاح: ۸۰/۱

(۶) ابو داؤد: ۴۷۱، باب فی الوضوء من النوم، ترمذی: ۴۶۱، باب الوضوء من النوم

(۸) الجواهر النقی: ۱۲۱/۱، علی سنن البیہقی

(۷) معارف السنن: ۲۸۵/۱

نے نیند کے ناقض وضوء ہونے اور نہ ہونے کے لئے ہیئت نماز کو معیار مقرر کیا ہے اور یہ قرین عقل و فہم ہے۔

نیند کے متعلق ضروری احکام

اب نیند کے متعلق فقہ حنفی کی کتابوں میں ذکر کی گئی بعض تفصیلات ذکر کی جاتی ہیں :

☆ پہلو پر یا کسی اور طریق پر لیٹ کر سو جائے، یا بیٹھ کر پیچھے یا آگے کی طرف اس طرح سہارا لے کر سوئے کہ اگر اس سہارے کو ہٹا دیا جائے تو آدمی گر پڑے، ایسی صورت میں وضوء ٹوٹ جائے گا۔

☆ معذور شخص لیٹ کر نماز پڑھ رہا ہو اور اس طرح نیند آگئی تو وضوء ٹوٹ جائے گا۔

☆ نماز کی کیفیات، قیام، رکوع، سجدہ اور قعدہ کی حالتوں میں نیند آجائے تو وضوء ٹوٹے گا، خواہ ایسا شخص نماز کے اندر ہو یا نماز کے باہر — البتہ ضروری ہے کہ سجدہ مسنون طریقہ پر ہو، پیٹ، ران سے اور بازو، پہلوؤں سے علاحدہ ہو، اگر اس مسنون ہیئت کے خلاف سجدہ کرے تو نیند سے وضوء ٹوٹ جائے گا۔

☆ پاتھی مار کر بیٹھنا، اور پاؤں پھیلا کر اس طرح بیٹھنا کہ سرین زمین سے لگی رہے، ناقض وضوء نہیں۔

☆ بیٹھا ہو اور نیند کی وجہ سے کبھی کبھی اس طرح جھک جاتا ہے کہ کوٹھے زمین سے اٹھ جائیں، پھر بھی وضوء نہ ٹوٹے گا۔

☆ لیٹی ہوئی حالت میں معمولی اونگھ ناقض وضوء نہیں، زیادہ ہو تو

وضوء ٹوٹ جائے گا — اگر اپنے پاس ہونے والی گفتگو کو سن رہا ہے، تو معمولی اونگھ ہے، نہیں سن پاتا ہے، تو یہ اونگھ کے زیادہ (ثقل) ہونے کی علامت ہے۔ (۱)

جنون و بے ہوشی اور نشہ

نیند کے علاوہ کسی اور صورت سے عقل مختل ہو جائے، تب بھی وضوء ٹوٹ جائے گا، چنانچہ جنون اور بے ہوشی کی وجہ سے وضوء ٹوٹنے پر اجماع نقل کیا گیا ہے: اجمعت الامة على انتفاض الوضوء بالجنون والإغماء، (۲) نشہ بھی ناقض وضوء ہے، نشہ کی حد امام ابوحنیفہؒ سے یہ نقل کی گئی ہے کہ مرد و عورت میں تمیز نہ کر سکے، مگر نشہ کی یہ علامت دراصل شراب نوشی کی سزا کے لئے ہے، وضوء ٹوٹنے کے مسئلہ میں فتویٰ اس پر ہے کہ آدمی جمو لئے لگے: "دخل في مشيئة تحرك"۔ (۳)

نماز میں قہقہہ

تبسم کے معنی مسکرانے کے ہیں، جس میں کوئی آواز نہیں ہوتی، جھک سے مراد اس طرح ہنسا ہے کہ خود آواز سن لے، پڑوس کا آدمی نہ سن سکے، تبسم سے نہ نماز فاسد ہوتی ہے، نہ وضوء ٹوٹتا ہے، "جھک" سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، وضوء نہیں ٹوٹتا کس درجہ کی ہنسی "پر" قہقہہ کا اطلاق ہوگا؟ اس کی تشریح مختلف طور پر کی گئی ہے، حسن بن زیاد نے خود حضرت امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ ایسی ہنسی جس کو علاوہ اس شخص کے اس کے بازو کا آدمی بھی سن لے، شمس اللامۃ علامہ حلوانی کا خیال ہے کہ سامنے کے دانت (نواجذ) کھل جائیں، اور پڑھ نہ پائے، بعضوں کا خیال

ہی کے لئے ناقض وضو ہے، خود فقہائے احناف میں بھی امام محمدؒ کے ہاں یہ صورت ناقض وضو نہیں ہے تا آنکہ خروج مذی کا یقین ہو جائے اور بعض علماء احناف نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، (۵) مگر احتیاط امام صاحبؒ کی رائے میں ہے۔

عورت کو چھونا

عورتوں کا چھونا بھی بعض فقہاء کے نزدیک ناقض وضو ہے۔ اس سلسلہ میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک شہوت کے ساتھ عورت کو چھونا ناقض وضو ہے اور یہ بھی چھونے والے کے حق میں، جس کو چھوا ہو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا، بغیر شہوت کے مس کرنا ناقض وضو نہیں ہے، (۶) شوافع کے نزدیک مسئلہ میں خاصی تفصیل ہے اور اسی وجہ سے اختلاف و تعارض بھی ہے، خلاصہ اس طرح ہے :

☆ محرم عورت کو چھولے تو ایک قول کے مطابق ناقض نہیں اور غالباً یہ زیادہ صحیح ہے، دوسرے قول کے مطابق ناقض وضو ہے۔

☆ غیر محرم کم سن غیر مشہتی اور بوڑھی عورت کو چھولے، اس میں بھی دونوں قول موجود ہیں اور غالباً زیادہ صحیح وضو کا ٹوٹنا ہے۔

☆ غیر محرم مشہتی عورت کا چہرہ، جسم چھولے تو چھونے والے کا وضو ٹوٹ جائے گا، جس کو چھوا اس کا وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ اس میں بھی دو قول ہیں، ایک وضو ٹوٹ جانے کا، دوسرا نہ ٹوٹنے کا۔

ہے کہ ”ق“ اور ”ہ“ کی آواز پیدا ہو جائے، پہلا قول زیادہ معروف اور اکثر کتب میں منقول ہے، (۱) نماز میں قہقہہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں ناقض وضو نہیں، (۲) ہاں نماز فاسد ہو جائے گی، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رکوع و سجدہ والی نماز میں قہقہہ صرف مفسد نماز ہی نہیں، بلکہ ناقض وضو بھی ہے، اس میں عمد و سہو اور خیال و بے خیالی کا بھی کوئی فرق نہیں، نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں قہقہہ ناقض وضو نہیں، احناف کے پیش نظر ایک خاص واقعہ میں حضور اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے، کہ جو قہقہہ کے ساتھ ہنسا، اس پر نماز اور وضو دونوں کا اعادہ ہے، (۳) نماز باجماعت میں اگر امام نے پہلے قہقہہ لگا دیا، بعد میں مقتدی بھی اپنے آپ پر قابو نہ رکھ سکے، تو نماز تو سبھوں کی فاسد ہو جائے گی لیکن وضو صرف امام کا جائے گا، مقتدیوں کا وضو نہ ٹوٹے گا، (۴) کیونکہ ان کا قہقہہ نماز کے اندر نہیں ہے، نماز کے فاسد ہونے کے بعد ہے۔

مباشرت فاحشہ

امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک ”مباشرت فاحشہ“ بھی ناقض وضو ہے۔ ”مباشرت فاحشہ“ سے مراد بے لباس حالت میں مرد کے عضو تناسل کا عورت کی شرمگاہ سے آگے یا پشت کی جانب سے مس کرنا ہے، کیونکہ اکثر اس طرح کی حالت میں مذی کا خروج ہو جاتا ہے۔ یہ کیفیت مرد و عورت کے درمیان ہو یا دو مردوں یا دو عورتوں کے درمیان، بہر حال دونوں

(۲) الإقصاص: ۸۲/۱

(۱) حوالہ سابق: ۱۳۱

(۳) اس حدیث کو اکثر اہل فن نے نامقبول قرار دیا ہے، حنفیہ میں ابن ہمام نے، فتح القدیر: ۳۶۱، اور ابراہیم طبری نے غیبہ: ۳۰-۱۳۹، میں اس پر اچھی گفتگو کی ہے۔

(۶) حلیۃ العلماء: ۱۸۷/۱، الإقصاص: ۷۹/۱

(۵) عالمگیری: ۱۳۱، کبیری: ۱۳۱

(۳) بدائع الصنائع: ۳۲/۱

☆ ناخن یا بال چھوا، یا ناخن اور بال سے کسی اور کا جسم چھوا، دونوں صورتوں میں وضوء نہ ٹوٹے گا۔

☆ جن صورتوں میں بھی عورت کو چھونے سے وضوء واجب قرار دیا گیا ہے، ان میں بغیر کسی پردہ کے چھونا مراد ہے، کپڑے کے ساتھ چھونا، گوبار یک ہو اور جذبہ شہوت کا فرما ہو، ناقض وضوء نہیں۔ (۱)

احناف کے یہاں ان میں سے کوئی صورت بھی ناقض وضوء نہیں، سوائے ”مباشرت فاحشہ“ کے جس کا اوپر ذکر ہوا، (۲) دو روایتیں ہیں، جو صریحاً اس باب میں احناف کی مؤید ہیں، اول حضرت عائشہؓ کی روایت کہ آپ ﷺ اپنی بعض ازواج مطہرات کا بوسہ لیتے اور وضوء فرمائے بغیر نماز ادا کرتے، (۳) اس سے مالکیہ کی بھی تردید ہوتی ہے، کہ بوسہ بجائے خود شہوت کی دلیل ہے، دوسرے حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت کہ ایک شب انھوں نے آپ ﷺ کو بستر پر نہ پایا، تلاش کیا تو آپ ﷺ مسجد نبوی ﷺ میں سجدہ ریز تھے، آپ ﷺ کے تلووں پر حضرت عائشہؓ کا ہاتھ پڑا، (۴) جن لوگوں نے عورت کے چھونے کو ناقض وضوء قرار دیا ہے، ان کا استدلال آیت قرآنی: ”اولاً مستعم النساء“ (نساء: ۴۳) سے ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ ”ملاصۃ“ سے یہاں ”چھونا“ مراد نہیں ہے اور قرآن مجید میں اس آیت کے علاوہ

جہاں بھی عورت کی طرف ”مس“ کی نسبت کی گئی ہے، وہاں یہی جماع کا معنی مراد ہے ”مسالم تمسوهن“ (بقرہ: ۲۳۶) (۵) اس لئے حنفیہ کی رائے زیادہ قوی اور نجاست و طہارت کے باب میں شریعت کے عام اصول اور قیاس کے مطابق ہے۔

شرمگاہ کا مساس

حضرت بسرہ بنت صفوانؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے کوئی اپنی شرمگاہ چھولے تو وضوء کر لے، (۶) حضرت طلق بن علیؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ بھی تمہارے جسم ہی کا حصہ ہے، (۷) یعنی جس طرح جسم کے دوسرے حصوں کو چھونا ناقض وضوء نہیں، اسی طرح شرمگاہ کو چھونا بھی ناقض وضوء نہیں، روایات کے اس تعارض کی وجہ سے فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناقض وضوء نہیں اپنی شرمگاہ چھونے یا دوسرے کی۔ شہوت کے ساتھ یا بلا شہوت، پردہ کے ساتھ یا بغیر پردہ کے، کسی بھی صورت میں ناقض وضوء نہیں، (۸) امام مالکؒ کے نزدیک شہوت کے ساتھ چھونے تو ناقض وضوء ہے، اپنی شرمگاہ ہو یا دوسرے کی اور کپڑے کے ساتھ ہو یا بے لباس، اسی لئے چھوٹے بچوں کا یہ حصہ جسم چھولے تو وضوء نہ

(۲) عالمگیری: ۱۳/۱

(۱) شرح المہذب: ۲۸/۲-۲۳

(۳) بعض محدثین نے اس روایت پر نقد کیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے، تفصیل کے لئے نصب الراية: ۱/۱۱۱، اور الجواهر النقی: ۱۲۵/۱، مع البیہقی دیکھی جائے۔

(۴) سنن بیہقی: ۱۱۶/۲، باب ضم العقبین فی السجود

(۵) بیہقی: ۱۲۸/۱، باب الوضوء من مس الذکر

(۶) باب التیمم: ۳۷۰-۳۷۲، باب التیمم

(۷) ہندیہ: ۱۳/۱

(۸) ترمذی: ۲۵/۱، باب ترک الوضوء من مس الذکر

اربعة اس کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت اس باب میں مرتجح و بے غبار ہے، جو اس حکم کے منسوخ ہونے کو بتاتی ہے۔ (۵)

البتہ امام احمدؒ کے ہاں اس سے ایک استثناء ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانا ناقض وضوء ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے اونٹ کے گوشت سے وضوء کرنے اور بکری کے گوشت سے وضوء ضروری نہ ہونے کا ذکر فرمایا ہے، (۶) عام فقہاء اس روایت کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، اور وضوء کو واجب نہیں کہتے۔ (۷)

امام احمدؒ کے نزدیک مردہ کو غسل دینا بھی موجب وضوء ہے اور تعدا دہ بھی، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک ناقض وضوء نہیں۔ (۸)

وضوء ٹوٹنے کا شک ہو

اس بات پر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے کہ پاک رہنے کا غالب گمان ہو اور حدیث کا محض شک، تو وہ پاکی ہی کی حالت میں شمار کیا جائے گا۔ سوائے امام مالکؒ کے، کہ ان کے نزدیک محض شک کی بنا پر بھی تجدید وضوء ضروری ہوگا۔ (۹)

حالات حدیث کے احکام

اس پر اتفاق ہے کہ حالت حدیث میں قرآن مجید کی تلاوت کی جاسکتی ہے، (۱۰) اس پر بھی اتفاق ہے کہ بلا وضوء مسجد

ٹوٹے گا، (۱) امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بچہ ہو یا بڑا، زعمہ ہو یا مردہ اس کی شرمگاہ چھو لے تو وضوء ٹوٹ جائے گا، اسی طرح خود اپنی شرمگاہ چھو لے تب بھی وضوء ٹوٹ جائے گا، بشرطیکہ ہاتھ کے اوپری حصہ سے نہیں، بلکہ اندرونی حصہ (باطن کف) سے مساس ہوا ہو اور درمیان میں پردہ حائل نہ ہو، (۲) سرین چھونے یا جانوروں کے اعضاء صنفی کو چھونے کی وجہ سے وضوء واجب نہیں، البتہ امام شافعیؒ سرین کے چھونے کو بھی ناقض وضوء قرار دیتے ہیں۔ (۳)

احناف نے حضرت طلق کی روایت پر عمل کیا ہے، اور دوسرے فقہاء نے حضرت بسرہ کی روایت پر، پھر فریقین نے ایک دوسرے کے استدلال کو مجروح کرنے کی سعی بھی خوب ہی کی ہے، تاہم شریعت کا عمومی مزاج یہ ہے کہ نجاست کے خروج پر ہی پاکی واجب قرار دی جاتی ہے، جسم انسانی تو کجا، کسی حقیقی اور غلیظ نجاست کو ہاتھ لگایا جائے تو بھی وضوء واجب نہیں ہوتا، شریعت کی اس اصل عام سے حنفیہ کے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

بعض فقہاء کے نزدیک نقص وضوء کے مزید اسباب

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ میں پکی ہوئی چیزوں کے استعمال سے وضوء واجب ہوتا ہے، (۴) لیکن ائمہ

(۱) المنقذ للباہجی: ۹/۱، الإفصاح: ۸/۱

(۲) الإفصاح: ۸/۱، شرح المہذب: ۳۵/۲-۳۳

(۳) شرح المہذب: ۳۵/۲، الإفصاح: ۸/۱

(۴) ترمذی: ۲۲/۱، باب الوضوء ممامست النار

(۵) حوالہ سابق

(۶) الفقه الإسلامی وأدلته: ۲۸۰/۱

(۷) حوالہ سابق: ۲۸۱-۲۸۳

(۸) حلیۃ العلماء: ۱۹۷/۱، الإفصاح: ۸/۱

(۹) شرح المہذب: ۲۹/۲

(۱۰) شرح المہذب: ۲۹/۲

میں بھی داخل ہوا جاسکتا ہے، (۱) اس پر بھی اجماع ہے کہ بلا وضوء یعنی حدث کی حالت میں نماز کی ادائیگی حرام ہے، اگر قصد ایسا کیا تو سخت گناہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے منقول ایک روایت کے مطابق باعث کفر ہے، بھول کر یا ناواقفیت کی وجہ سے ایسا کیا ہو تو گو گنہگار نہ ہوگا مگر نماز ادا نہ ہوگی۔ (۲)

حالت حدث میں قرآن مجید کا چھونا بھی جائز نہیں۔ البتہ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلاف کے بغیر چھونا جائز نہیں، غلاف کے ساتھ چھونا جائز ہے، (۳) شوافع کے نزدیک غلاف کے ساتھ بھی چھونا جائز ہے، یہاں تک کہ جس صندوق میں قرآن مجید ہو اس کے چھونے کا کیا حکم ہوگا؟ اس میں تو اختلاف ہے، لیکن ان کے ہاں اس امر پر اتفاق ہے کہ اس کو اٹھانا جائز نہیں، کتب تفسیر میں اگر غالب حصہ قرآن مجید کی عبارت کا نہ ہو تو اس کو چھونا جائز ہے، قرآن مجید کے جل جانے، ڈوب جانے اور نجاست میں آلودہ ہونے کا خطرہ ہو تو اس سے بچانے کی غرض سے حالت حدث میں بھی چھولے تو مضائقہ نہیں، (۴) امام مالکؒ کے ہاں بھی حالت حدث میں قرآن مجید کا چھونا اور کسی طور قرآن مجید کا اٹھانا جائز ہے۔ (۵)

امام احمدؒ سے روایتیں مختلف ہیں، ایک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، دوسری امام شافعیؒ کے۔ (۶)

حدود

لغت میں ”حد“ کے معنی روکنے کے ہیں۔ دربان (بواب)

جو گھر کی حفاظت کرتا ہے اور لوگوں کو اندر جانے سے روکتا ہے ”حداد“ کہلاتا ہے، عورتوں کو اپنے آپ کو زینت و آرائش سے روک رکھنے کو ”احداد“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس لئے قرآن پاک نے تمام حرام چیزوں کو ”حدود اللہ“ قرار دیا ہے: تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا، (البقرہ: ۱۸۷) کہ محرمات ممنوع ہیں، ایک جگہ احکام خداوندی کو بھی ”حدود اللہ“ کہا گیا: ”تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا“، (البقرہ: ۲۲۹) کیونکہ اللہ تعالیٰ کے جو بھی احکام مقررہ ہیں، ان سے تجاوز روا نہیں، اسی مناسبت سے شریعت میں مقررہ سزاؤں کو ”حد“ سے موسوم کیا گیا کہ یہ گناہوں سے رکاوٹ کا ذریعہ ہیں۔

حد کی تعریف

حد کی شرعی اور فقہی تعریف میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں ”حد“ وہ تمام مقررہ سزائیں ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر دی جاتی ہیں، کاسائی کے الفاظ میں ”عبارة عن عقوبة مقدرة واجبة حقا لله تعالى“ جن جرائم پر سزائیں مقرر نہیں کی گئی ہیں، بلکہ امیر وقاضی وغیرہ کی صواب دید پر رکھی گئی ہیں، وہ فقہ کی اصطلاح میں ”حد“ نہیں ہے ”تعزیر“ ہے، شریعت کی طرف سے سزا مقرر ہے، مگر اس کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہے، انسان چاہے تو معاف کر دے یا کسی معاوضہ پر صلح کر لے، مثلاً قصاص، یہ بھی فقہاء احناف کی توضیح کے مطابق ”حد“ نہیں ہے،

(۱) بدائع الصنائع: ۳۴/۱ (۲) بدائع: ۳۳/۱، شرح المہذب: ۶۷۲ (۳) تفصیل لفظ ”حیض“ میں دیکھی جائے۔

(۴) الإيضاح: ۷۶/۱

(۵) حلیۃ العلماء: ۱۹۹/۱ (۶) ۶۵-۷۰۲

”تقادم“ نہ ہو، قذف (بہتان) میں یہ شرط نہیں، تقادم سے مراد یہ ہے کہ معاملہ پرانا اور قدیم نہ ہو گیا ہو، امام ابو حنیفہؒ نے اس کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں کی ہے، بلکہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑا ہے، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ماہ یا اس سے زیادہ کی مدت میں ”تقادم“ ہو جاتا ہے، اس طرح اگر کسی کے زنا پر ایک ماہ گزر جائے اور اس کے بعد گواہان زنا کی بابت گواہی دیں تاکہ حد جاری کی جائے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ (۵)

حقوق اللہ اور حقوق الناس میں فرق

زنا، شراب نوشی، نشہ نوشی اور سرقہ کے جرائم جب عند القصاص ثابت ہو جائیں تو پھر معافی، صلح، یا مدعی کی طرف سے مجرم کو بری کر دینے کا کوئی اعتبار نہیں، بہر طور سزا نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ یہ خالصہ حقوق اللہ ہیں، انسان ان کو معاف کرنے کا کوئی اختیار نہیں رکھتا، ان جرائم میں سے کسی کو ایک شخص نے بار بار کیا، پھر معاملہ قاضی کے پاس گیا تو ان پر ایک ہی ”حد“ جاری ہوگی، مثلاً کسی نے تین بار چوری کی تب بھی ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا، اسی جرم کا اعادہ کرتا ہے تو اب دوبارہ اس کی سزا کا نفاذ عمل میں آئے گا، قذف و بہتان کی سزا بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقوق اللہ میں سے ہے، اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک اس کے احکام بھی یہی ہیں، شواہد اس کو انسانی حقوق کے زمرہ میں رکھتے ہیں، اسی لئے ان کے نزدیک جس شخص پر

اس طرح احناف کے یہاں حدود پانچ ہیں، حد زنا، حد سرقہ (چوری) حد قذف (بہتان)، حد شرب (انگوری شراب)، حد سکر (دوسری نشہ آور اشیاء)۔ (۱)

دوسرے فقہاء کے نزدیک شریعت کی طرف سے تمام مقررہ سزائیں ”حد“ کہلاتی ہیں، چاہے ان کا تعلق اللہ کے حق سے ہو، یا انسان کے حق سے، اس لئے ان کے یہاں حدود آٹھ تک پہنچ جاتی ہیں، زنا، سرقہ، قذف، نشہ کے علاوہ ذکیعتی (حراہ)، بغاوت، ارتداد، اور عداۃ قتل، جس سے قصاص واجب ہوتا ہے۔ (۲)

احناف کے یہاں انگوری شراب اور دوسری نشہ آور اشیاء کا حکم جداگانہ ہے، علامہ کا سائی نے دو حدود، ”حد شرب“ اور ”حد سکر“ شمار کی ہیں، دوسرے فقہاء کے یہاں ہر نشہ آور شے شراب ہے، اس لئے ان کے یہاں ایک ہی اصطلاح ”حد سکر“ کی ہے، جو دونوں کو جامع ہے۔ (۳)

حدود کے مشترک احکام

کچھ احکام وہ ہیں جو تمام یا مختلف حدود میں مشترک ہیں، یہاں ان کا ذکر کیا جاتا ہے :

ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسے جرائم کے ثبوت کے لئے ضروری ہے کہ گواہ مرد ہو، عورتوں کی گواہی معتبر نہیں، اور گواہی اصالۃ دی جائے، بالواسطہ سنی ہوئی بات پر گواہی نہ دے، (۴) زنا، چوری اور شراب نوشی کے مقدمہ میں یہ بھی شرط ہے کہ

(۳) بدائع الصنائع : ۳۶۷

(۲) الفقہ الاسلامی وادلہ : ۱۲۶

(۱) بدائع الصنائع : ۳۶۷

(۳) حنفیہ کے ہاں حراہ اور بغاوت اپنی تفصیلات اور کیفیات کے مطابق کبھی حد سرقہ، کبھی تعزیر اور کبھی قصاص کے تحت آ جاتی ہیں، مرتبہ کی سزا قتل کو ”تعزیر“ کے زمرہ میں رکھا

(۵) بدائع الصنائع : ۳۷۷

کیا ہے، اور ”قصاص“ ایک مستقل قانون ہے۔

کوڑے بھی لگائے جائیں گے، ہاتھ بھی کاٹے جائیں گے اور رجم بھی کیا جائے گا، جب کہ احتاف، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر صرف سزائے موت کا نفاذ ہوگا، دوسری سزائیں جاری نہ ہوں گی۔

اور اگر ان میں کوئی بھی جرم مستوجب موت نہ ہو مثلاً چوری کی، شراب پی اور غیر شادی شدہ شخص تھا، زنا بھی کیا تو بالاتفاق تینوں سزائیں جاری کی جائیں گی، شوافع اور حنابلہ کے یہاں پہلے ہلکی، پھر سخت کی ترتیب سے سزاؤں کا نفاذ ہوگا اور مالکیہ کے یہاں اس کے برعکس، احتاف کے یہاں کوئی ترتیب مقرر نہیں، قاضی کی صواب دید پر ہے، البتہ ایک سزا کے اجراء کے بعد دوسری سزا اسی وقت جاری کی جائے گی، جب وہ پہلی سے صحت یاب ہو چکا ہو۔

وہ جرائم جو خالص حقوق الناس سے متعلق ہیں ایک تو قصاص ہے، دوسرے احتاف کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک قذف ہے، اگر کوئی شخص قذف کا بھی مجرم ہو اور قتل کا بھی، تو احتاف کے نزدیک صرف ازراہ قصاص قتل کیا جائے گا، حد قذف اس پر جاری نہ ہوگی، کیونکہ عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے کہ جب دو ایسی سزائیں جمع ہو جائیں جن میں ایک قتل ہے تو یہ قتل ہی کافی ہو جائے گا، "إذا اجتمع حدان: أحدهما القتل أحاط القتل بالک" جب کہ ائمہ خلاصہ کے نزدیک دونوں سزائیں جاری کی جائیں گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں طرح (حقوق اللہ، حقوق الناس) کے جرائم کا ایک شخص مرتکب ہو تو:

تہمت لگائی ہے، اگر اس نے قاضی کے ہاں مراعات سے پہلے معاف کر دیا تھا، یا تہمت لگانے والے کے خلاف کچھ معاوضہ لے کر اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جائے تو ایسا کرنا صحیح ہوگا، نیز اگر ایک ہی شخص متعدد افراد پر زنا کی تہمت لگائے تو ہر ایک کی علاحدہ حد جاری ہوگی۔ (۱)

پھر حدود میں "حقوق اللہ" اور "حقوق الناس" کا معیار یہ ہے کہ وہ تمام جرائم جن کا فساد عام لوگوں کو متاثر کرتا ہو اور جن کی سزاؤں کا نفع عام لوگوں کو پہنچتا ہو وہ حقوق اللہ ہیں، بندوں کو اختیار نہیں کہ ان کو معاف کریں۔ (۲)

حدود میں تداخل

"حدود" میں ایک اہم مسئلہ مختلف نوعیت کے جرائم کی حدود میں "تداخل" کا ہے، یعنی اگر ایک شخص دو ایسے جرائم کا مرتکب ہوا، جن کی سزائیں جدا گانہ ہیں، تو کیا ہر ایک کی الگ الگ سزا دی جائے گی، یا ایک کی سزا پر اکتفا کیا جائے گا؟ اس کی تین صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ تمام جرائم حقوق اللہ سے متعلق ہوں، یا سب کا تعلق حقوق الناس سے ہو، یا بعض کا حقوق اللہ اور بعض کا حقوق الناس سے، پھر حقوق اللہ سے متعلق ایک سے زیادہ جرائم کے اجتماع کی بھی دو شکل ہو سکتی ہے، یا تو ان میں کوئی سزا موت کے درجہ کی ہو، مثلاً ایک شخص چوری بھی کرے، شراب بھی پئے اور شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا بھی کرے، کہ تینوں حقوق اللہ پر دست درازی ہے، اور تیسرا جرم ایسا ہے کہ اس کی سزا رجم (سنگساری) کے ذریعہ موت ہے، شوافع کے یہاں ایسی صورت میں تینوں سزاؤں کا نفاذ ہوگا،

ابھی نہ پہنچا ہو، کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے حد معاف نہیں فرمائی، امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق ان جرائم کی سزا توبہ کی وجہ سے معاف ہو جائے گی۔ (۲)

حدود کون نافذ کرے؟

حدود قائم کئے جانے کے لئے ضروری ہے کہ خود امیر حدود کو نافذ کرائے، یا وہ شخص جس کو امیر نے سزاؤں کے اجراء کے لئے نائب بنایا ہو۔ للإمام أن يستخلف على إقامة الحدود. (۳)

مسجد کی تعظیم اور مسجد کو آلودگی سے بچانے کی غرض سے آپ ﷺ نے مسجد میں حد قائم کرنے سے منع فرمایا، حد کے ایک مقدمہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اسی طرح کا حکم فرمایا ہے، البتہ لوگوں کے درمیان علی الاعلان سزا کا نفاذ عمل میں آئے گا، (۴) قرآن مجید نے زانی مرد و زن کے بارے میں فرمایا: ولشاهد عدا بہما طائفة من المؤمنین. (النور: ۲)

محدود کا حکم

جس شخص پر حد جاری کی گئی ہو (محدود)، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوڑوں کی سزا پائی ہو تو تمام احکام میں اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو دوسروں کا ہے، اور اگر سنگسار (رجم) کیا گیا ہو تو اس کی لاش اس کے اولیاء کے حوالے کر دی جائے، تاکہ عام مردوں کی طرح اسے بھی غسل دیا جائے، کفن پہنایا جائے، نماز پڑھی جائے اور تدفین عمل میں آئے۔ ہاں اگر کسی نے

(الف) اگر اس میں کوئی جرم مستوجب قتل نہ ہو تو اتفاق ہے کہ تمام سزائیں نافذ کی جائیں گی، ہاں مالکیہ کے یہاں اگر قذف اور شرب خمر دونوں کی حد کا مستحق ہو تو ایک ہی سزا جاری ہوگی۔

(ب) ان میں کوئی جرم ایسا بھی ہو جو شرعاً مستوجب قتل ہو، ایسی صورت میں حقوق الناس سے متعلق سزائیں ”قتل“ کے ساتھ نافذ نہ ہوں گی۔

(ج) ایک ہی سزا حق اللہ اور حق الناس دونوں کی بنا پر عائد ہوتی ہے۔ مثلاً ازراہ قصاص قتل کیا جاتا ہو اور زنا کی وجہ سے رجیم کا مستحق ہو۔ اس صورت میں حق الناس مقدم ہوگا اور بطور قصاص قتل کیا جائے گا۔ (۱)

مجرم کی توبہ؟

مجرم اگر جرم سے تائب ہو جائے تو اس کا فائدہ اس کو صرف آخرت میں حاصل ہوگا یا دنیا میں بھی اس کی سزا معاف ہو جائے گی؟ اس میں تفصیل ہے، اس بات پر اتفاق ہے کہ راہزن اگر اس سے پہلے کہ اس پر قابو پایا جائے، تائب ہو جائے اور ہتھیار ڈال دے تو راہزن کی سزا اس پر جاری نہ ہوگی، اس میں بھی اختلاف نہیں کہ کسی پر تہمت لگانے کے بعد تائب ہو گیا تو حد قذف معاف نہ ہوں گی کہ یہ بندہ کا حق ہے، البتہ احناف اور اکثر فقہاء کے نزدیک زنا، چوری اور شراب نوشی کی سزائیں بھی توبہ کی وجہ سے معاف نہ ہوگی، معاملہ عدالت میں پہنچا ہو، یا

(۱) ملخصاً: الفقہ الاسلامی وادلہ: ۷۶۶-۱۶۸، نیز دیکھیے: بدائع الصنائع: ۶۳۷-۶۳۷

(۲) بدائع الصنائع: ۵۸۷، یہ بھی ضروری ہے کہ جرم دارالاسلام میں کیا گیا ہو، چنانچہ اگر

(۳) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۷۶۶-۱۷۰

دارالحرب میں زنا کیا اور دارالاسلام میں آگیا تو سزا نافذ نہ ہوگی: ۳۳۰ (۴) بدائع الصنائع: ۶۰۷

تہمت لگانے کی سزا پائی ہو (محدود فی القذف) تو اس کا ایک خصوصی حکم احناف کے ہاں یہ ہے کہ اب کبھی بھی اس کی گواہی قبول نہ کی جاسکے گی، گو وہ توبہ کر لے، امام شافعیؒ کے نزدیک توبہ کے بعد گواہی قبول کی جاسکے گی۔ (۱)

کیا حدود و کفارہ ہیں؟

مجرم پر حدود شرعیہ کا نفاذ کیا اس کے گناہ کے لئے کفارہ بن جائے گا اور آخرت میں عذاب خداوندی سے وہ محفوظ رہے گا؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ آپ کا خیال تھا کہ حدود محض عبرت خیزی کے لئے ہیں، گناہوں کے لئے کفارہ نہیں ہیں، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے نہیں معلوم ہے کہ حدود کفارہ ہیں یا نہیں؟ اکثر اہل علم کے نزدیک حدود کفارہ ہیں، حضرت عبادہ بن صامتؓ کی صاف و صریح روایت ہے کہ جس نے کسی قاتل حد جرم کا ارتکاب کیا اور اس کی سزا پائی، وہ اس کے لئے کفارہ ہیں۔ من اصاب من ذالک شیئاً فعوقب علیہ فھو کفارۃ لہ۔ (۲)

علامہ کشمیریؒ کی تحقیق ہے کہ امام ابو حنیفہؒ بھی ایک حد تک حدود کے کفارہ ہونے کے قائل ہیں، زیادہ صحیح رائے یہی معلوم ہوتی ہے، ایک روایت میں لاعلمی کا اظہار ہے، دوسری روایت میں یقین کے ساتھ کفارہ ہونے کا ذکر ہے، تو ضرور ہے کہ پہلے آپ کو علم نہ رہا ہوگا، بعد کو بذریعہ وحی اطلاع کی گئی ہوگی، اس لئے یہ دوسری روایت بعد کی روایت کے لئے ناخ ہوگی۔

(تفصیل کے لئے ابن حزمؒ کی ”المحلی“ جلد گیارہ صفحہ ۱۲۳ اور ۱۲۶ دیکھی جاسکتی ہے، ابن حزمؒ کے نزدیک محاربین اور باغی کے لئے حد کفارہ نہیں ہے، دوسرے مجرموں کے لئے ہے، نیز اس کتاب میں دیکھئے: کفارہ)۔

حدود میں شریعت کی ایک خاص رعایت

حدود کے مقدمات کے سلسلہ میں پیغمبر اسلام ﷺ نے ایک اصولی ہدایت یہ دی ہے کہ جس قدر ممکن ہو حدود سے بچا جائے اور مجرم کے لئے معاف کرنے میں غلطی کر جانا، اس سے بہتر ہے کہ کسی بے قصور کو سزا دینے میں غلطی کر جائے، (۳) اس اصول پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور اسی لئے فقہاء نے یہ اصل قائم کی کہ شبہات کی وجہ سے حدود معاف ہو جائیں گی، الحدود تدور بالشبہات۔ (۴)

زنا کے باب میں خاص طور پر فقہاء نے اس اصول سے بڑا فائدہ اٹھایا ہے، ”شبیہ“ کی مختلف قسمیں ہیں اور ان کے معتبر اور نامعتبر ہونے پر گفتگو کی ہے جس کا ذکر خود زنا کے تحت ہوگا، اوپر گزر چکا ہے کہ حدود کے مقدمات میں عورتوں کی شہادت اور بالواسطہ شہادت معتبر نہیں ہے، تقادم کی وجہ سے حدود کا مقدمہ قاضی کے یہاں قائل قبول باقی نہیں رہتا، فقہاء یہ بھی لکھتے ہیں کہ حدود کے باب میں اگر مجرم بحالت نشہ کسی جرم کا اقرار کر لے تو قائل اعتبار نہیں اور اس طرح کے دوسرے احتیاطی احکام اسی اصل پر مبنی ہیں۔ (۵)

(۳) ترمذی: ۲۶۳/۱، باب ماجاء فی الحدود

(۵) الأشباہ والنظائر لابن نجیم، القاعدة السادسة: ۱۲۷

(۲) ترمذی: ۱-۲۶۶

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم، القاعدة السادسة: ۱۲۷

(۱) بدائع الصنائع: ۶۳/۷

حدود، قصاص اور تعزیرات :

کے لئے مانع نہیں ہے، لیکن سوائے حد قذف کے اور حدود کے لئے مانع ہے۔

۵ - گونگا آدمی اشارہ کے ذریعہ یا تحریری طور پر قصاص کا مدعی ہے، تو دعویٰ قبول کیا جاسکتا ہے، حدود میں ضروری ہے کہ دعویٰ صریح ہو اور کلام کے ذریعہ ہو۔

۶ - حدود میں سفارش روا نہیں، قصاص میں جائز ہے۔

۷ - قصاص کے مقدمہ میں مقتول کے ورثہ کی طرف سے دعویٰ ضروری ہے، حدود میں سوائے ”حد قذف“ کے دعویٰ ضروری نہیں۔^(۱)

(مختلف جرائم ”زنا اور زنا سے قریب تر جرائم، چوری (سرقہ)، راہ زنی (قطع طریق)، شراب نوشی (خمر)، تہمت اندازی (قذف)، ارتداد، بغاوت اور قصاص کے احکام“ خود ان الفاظ کے ذیل میں دیکھے جائیں۔ ان کے علاوہ تعزیر، تقادم، شبہہ کے الفاظ کے مطالعہ سے بھی اسلام کے قانون حدود کو سمجھنے میں سہولت ہوگی، اس لئے یہاں اسی اجمالی نوٹ پر اکتفا کیا جاتا ہے)۔

قانون حدود کے فوائد:

افسوس کہ مغربی دنیا جس کو اسلام کے حسن میں بھی قبح اور خوبی میں بھی خامی نظر آتی ہے، اور علاوہ دوسری باتوں کے اسلام کی روحانی، معنوی اور قانونی برتری ان کی چشم دل کے لئے خار صلیب بنی ہوئی ہے، کو اسلام کے قانون حدود میں کوئی خوبی نظر نہیں آتی، ان کو ان سزاؤں سے وحشت کی پو آتی ہے اور

اسلام کا قانون جرم و سزا بنیادی طور پر تین ابواب میں منقسم ہے، حدود، تعزیرات اور قصاص، تعزیرات سے مراد وہ سزائیں ہیں، جو شریعت میں متعین نہیں ہیں، قاضی حالات کو دیکھ کر اور اپنی صواب دید سے ان کی تعیین کرتا ہے، تعزیری مقدمات میں ایسی شہادتیں کافی ہیں جو مالی معاملات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہوتی ہیں، تعزیر محض شبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی، لیکن قانون قصاص ”حدود“ سے قریب ہے، کیونکہ یہاں بھی جرم کی سزا اسی طرح شارع کی طرف سے متعین ہے، جیسا کہ ”حدود“ میں، اسی لئے فقہاء نے حدود اور ”قصاص“ کے احکام میں وجوہ فرق پر روشنی ڈالنے کی خاص ضرورت محسوس کی ہے، ابن نجیمؒ نے لکھا ہے کہ سات مسائل ہیں جن میں ان دونوں کے احکام میں فرق ہے :

۱ - قاضی اپنے ذاتی علم کی اساس پر حدود کا فیصلہ نہیں کر سکتا، ”قصاص“ کا فیصلہ کر سکتا ہے۔
۲ - حدود کے مقدمات میں اصل مدعی کی موت واقع ہو جائے تو اس کے ورثہ مقدمہ کے فریق نہیں بن سکتے، قصاص کے مقدمات میں ورثہ کو فریق مقدمہ کی حیثیت سے قبول کیا جاتا ہے۔

۳ - حدود کے مقدمات میں مدعی یا قاضی معاف نہیں کر سکتا چاہے کسی پر تہمت ہی کا مقدمہ کیوں نہ ہو۔ قصاص کے مقدمہ میں فریق مقدمہ مجرم کو معاف کر سکتا ہے۔

۴ - ”تقادم“ (جس کی تشریح اوپر آچکی ہے) قتل کے مقدمہ

اور قانون شہادت کو حد درجہ محتاط بنایا گیا ہے، بعض جرائم تو ایسے ہیں کہ اگر مجرم کو اقرار نہ ہو تو شہادت کے ذریعہ ان کو ثابت کرنا حد درجہ مشکل ہے۔

۴ - ان مقدمات میں شبہ کا فائدہ ”مجرم“ کو دیا جاتا ہے اور ”شہید“ کے دائرہ کو بہ نسبت اور معاملات کے کافی وسیع رکھا گیا ہے، تاکہ اگر مجرم سے یہ فعل ”مجرمانہ ذہنیت“ کے بغیر کسی اور طور پر صادر ہوا ہو تو اسے بچایا جاسکے۔

۵ - شریعت میں سزاؤں کا ایک اہم مقصد عبرت خیزی ہے، یہ مقصد ایسی شدید سزاؤں ہی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، جن کے پیش آنے کے نام ہی سے مجرم کا کچھ دہلتا ہو، تاکہ جرم میں اضافہ کے رجحان پر قابو پایا جاسکے، یہ عام طور پر اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب کہ سزائیں جسمانی ہوں، محض مالی تاوان یا قید کی سزائیں کے سدباب میں بہت کم مفید ہوتی ہے، بلکہ اعداد و شمار بتاتے ہیں کہ ”قید“ کی سزائیں جرم کے رجحان کو بڑھاتی اور جرائم میں مجرم کے لئے مددگار ہوتی ہے، اس سلسلے میں مصر میں ۶۰ھ میں ہونے والے چوری کے واقعات کا ایک سرسری جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

”مصر میں اس سال ۳۱۹ء کیس ایسے ہیں جہاں مجرم کی گرفتاری چوری عمل میں آنے کے بعد ہوئی، ان میں ۲۵ کیس ایسے تھے جن پر پہلی بار مجرم کو یہ سزا مل رہی تھی، ۶۸ کیس ایسے ہیں، جن میں اس سے پہلے ایک بار سزا مل چکی تھی، ۱۹ کیس ایسے ہیں جن میں مجرم تین بار یا اس سے زیادہ پہلے ہی سزا پا چکا تھا، ۲۵۶۳ کیس ایسے ہیں جن میں چوری کرتے ہوئے مجرم کو پکڑ لیا گیا، ان میں ۱۲

یہ بات ان کو حد درجہ مضطرب کئے ہوئے ہے کہ ان سخت سزاؤں کی وجہ سے جو اسلام نے مقرر کی ہیں، انسانی خون ارزاں ہو جائے گا اور ایک ایسا سماج وجود میں آئے گا جس میں بڑی تعداد میں لوگوں کے ہاتھ کٹے ہوں گے، اور ان کی پشت کوڑوں سے داغ دار ہوگی، ہر چند کہ یہ موضوع ایک مستقل تحریر کا متقاضی ہے، اور یہاں اس کا موقع نہیں، مگر ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اختصار کے ساتھ چند سطریں اس بارے میں بھی قارئین کی نذر کی جائیں :

۱ - یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ جرائم کا باب اس درجہ وسیع ہے کہ نام بہ نام ان کا احاطہ ممکن نہیں، مگر اسلام نے ان تمام جرائم میں صرف چند ہی کی سزائیں مقرر کی ہیں، باقی کو وقت اور حالات اور خود قاضی کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے، یہ وہ جرائم ہیں جو سماج کو اجتماعی نقصان پہنچاتے ہیں اور جن کی وجہ سے سماج کی جان و مال یا عزت و آبرو خطرہ میں رہتی ہے اور ظاہر ہے فرد کے مقابلے سماج کا اجتماعی وجود زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

۲ - شریعت نے ان سخت سزاؤں کے نفاذ کا حکم اس ماحول میں نہیں دیا ہے، جس قسم کے ماحول میں ہمارے مغربی دوست اپنی زندگی گزارتے ہیں، بلکہ ”دارالاسلام“ کی شرط رکھی ہے، جہاں مکمل اسلامی نظام قائم ہو، جہاں عورتیں پردہ کی پابند ہوں، جہاں فحاشی کے اڈے نہ ہوں، جہاں بیجان انگیز فلمیں نہ دیکھائی جاسکتی ہوں، جہاں شراب اور نشہ آور اشیاء کی خرید و فروخت پر قدغن ہو، غرض جو ظاہری اسباب و محرکات انسان کو جرم پر اکساتے ہیں وہ موجود نہ ہوں۔

۳ - ان سزاؤں کے ثبوت کے لئے کڑی شرطیں رکھی گئی ہیں

ایسے تھے جن کو اس سے پہلے کوئی سزا نہ ملی تھی، ۳۵ ایک دفعہ کے سزایافتہ، ۶۵ دو دفعہ کے سزایافتہ اور ۱۴۷ تین دفعہ یا اس سے زیادہ کے سزایافتہ ہیں۔

ان اعداد و شمار سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ مجرمین نے جیل میں جتنی سزائیں پائی ہیں اسی تناسب سے اس کے جرم میں اضافہ ہوتا گیا، کیونکہ مختلف قسم کے جرائم پیشہ افراد کے ایک جگہ اجتماع کی وجہ سے ان کی مجرمانہ ذہنیت اور عمل کی مزید تربیت ہو جاتی ہے۔

۶ - یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ اسلام کی مقررہ سزائیں جرائم کے سد باب میں اس درجہ مفید ہیں کہ کوئی دوسرا قانون ان کی ہمسری نہیں کر سکتا، مثلاً سعودی عرب میں ۴۷ تک چوری کے صرف ۱۱۳ ایسے واقعات ہوئے جن میں چور کے ہاتھ کاٹے گئے، لیبیا میں شرعی قوانین کے نفاذ کے بعد تین سال میں صرف تین آدمیوں کے ہاتھ کاٹے جانے کی نوبت آئی، جب کہ پڑوسی مملکت مصر میں صرف ۶۵ء کے اعداد و شمار کے مطابق ۶۶۷۱۳ واقعات چوری کے ہوئے، جس میں ۲۳ ہزار سے زیادہ چوری صرف لوگوں کے محفوظ مکانات سے کی گئیں، (بین الحدود والجرائم) گذشتہ سالوں میں جب پاکستان میں حدود شرعیہ کا نفاذ ہوا تو چند ہی دنوں میں چوری کا اوسط سو سے گھٹ کر "سات" ہو گیا۔

اب انسان کے لئے دونوں راہیں کھلی ہیں، یا تو وہ اپنے سماج کو ایسا مہذب اور شائستہ بنائے جو اسلام کا مقصود ہے، جہاں ایک عورت مع اپنی دولت و ثروت کے صنعاء یمن سے شام تک کا سفر کرے، نہ کوئی نگاہ اس کے مال کی طرف اٹھے اور نہ کوئی ہاتھ اس کی عزت و ناموس کی طرف بڑھے، یا وہ اس

مغربی تمدن کا انتخاب کرے جہاں انسانی جان و مال سے زیادہ کوئی اور چیز ارزاں نہ ہو اور جہاں انسانی عصمت و عفت برسر بازار مکان کے ٹوٹنے ہوئے دروازوں کی طرح نیلام ہوتی ہو۔ پہلے قسم کے تمدن کے لئے مجرم کے ساتھ سخت گیری اسی قدر ضروری ہے جتنی کہ دوسری قسم کے حیا باخستہ سماج کے لئے مجرمین کے ساتھ لطف و مہربانی۔

حدیث

حدیث قرآن مجید کے بعد دوسری اہم اساس و بنیاد اور اسلامی فکر و قانون کا منبع و سرچشمہ ہے، مذاہب عالم میں اسلام کو جو جامعیت، وسعت، ہمہ گیری اور انسانی مسائل کے احاطہ کی صلاحیت اور زندگی کے ہر گوشہ کے لئے رہنمائی و رہبری کی قدرت اور عصری تقاضوں سے ہم آہنگی کے لئے قانونی پلک حاصل ہے، وہ دراصل حدیث ہی کے اس مگرانقدر اور عظیم ذخیرہ کی بدولت ہے، دنیا میں جتنی مذہبی کتابیں ہیں ان میں کوئی نہیں، جو اپنے ماننے والوں کی من چاہی تحریفوں اور تبدیلیوں کا نشانہ نہ بنی ہوں، ان میں لفظی تحریفیں بھی کی گئیں ہیں کہ عبارتیں بدل ڈالی گئیں، اور معنوی تحریفیں بھی کی گئیں، کہ ان کے الفاظ کو وہ غلط معنی پہنائے گئے جو مذہب کے اصل پیشوا کے حاشیہ خیال میں بھی نہ تھے، لیکن یہ علم حدیث ہی کی برکت ہے کہ اس نے قرآن کو دل چاہی معنی آفرینی اور خود ساختہ تاویلوں کا شکار ہونے سے بچایا۔

حدیث ہی کے ذریعہ ہمیں ان احکام کی روح اور ان کی مجسم تصویر اور عملی شکل معلوم ہوتی ہے، جن کی قرآن مجید ہدایت دیتا ہے، قرآن نماز میں خشوع کی ترغیب دیتا ہے، (المومن ۲) لیکن

شک باقی نہیں رہ جاتا، اس راہ کے راہی کے لئے راہ راست سے ہٹ جانے کا کوئی اندیشہ نہیں، جس نے آپ ﷺ کی حدیث پر عمل کیا اس نے راہ پائی، اور جس نے منہ پھیرا وہ یقیناً گمراہ ہے، اس پر عمل کرنے میں بڑی بھلائی ہے، اور اس پر عمل نہ کرنا سخت نقصان کا باعث ہے۔“ (۱)

حدیث کی حیثیت

پس اسلامی قانون کے بنیادی سرچشمے دو ہیں: ایک ”الکتاب“ اور دوسرے ”السنة“ الکتاب سے مراد خدا کی وہ الہامی کتاب ہے، جو محمد بن عبد اللہ ﷺ پر آج سے پندرہ سو سال پہلے نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص قدرت سے اس کی ایسی حفاظت کی کہ آج تک وہ حرف بہ حرف محفوظ ہے اور اس میں ایک شوشہ کی بھی تبدیلی نہیں ہوئی ہے، اور ”السنة“ مہبط وحی حضرت محمد ﷺ کے زبانی ارشادات، اعمال، اور آپ ﷺ کے سامنے ہونے والی وہ باتیں ہیں جن پر آپ ﷺ نے خاموشی اختیار فرمائی۔

پہلا ماخذ اپنی عظمت اور استناد میں بڑھ کر ہے، یعنی اس کے بول بھی خداوندی ہیں اور وہ اس قدر محفوظ ہے کہ اس کے حق ہونے میں کوئی درجہ کا شک و شبہ نہیں ہے، اسی لئے اس کا انکار کفر ہے، اور دوسرا ماخذ اپنی وسعت و جامعیت اور شرح و وضاحت کے لحاظ سے فوقیت رکھتا ہے، یعنی ان سے جس قدر احکام اور زندگی کے ہر شعبہ کے لئے ہدایات ملتی ہیں اور واضح صورت میں ملتی ہیں، وہ خود قرآن مجید سے نہیں ملتیں، امام اوزاعیؒ کے مذکورہ قول کا یہی منشا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر زمانہ میں دین و شریعت کے خلاف خود

خشوع کیا ہے اور کس کیفیت کا نام ہے؟ یہ ہمیں حدیث میں ملتا ہے، جب ہم دیکھتے ہیں کہ نماز کی حالت میں حضور اکرم ﷺ کی اتابت الی اللہ، خشیت اور سوز و گداز کا کیا حال ہوتا تھا، کس طرح آپ کی ڈاڑھیاں آنسوؤں سے تر ہو جاتی تھیں، کس طرح درود سوز سے بڑا اور عجز و تاجاری سے بھرپور دعائیہ کلمات آپ ﷺ کی زبان مبارک پر جاری ہو جاتے تھے، قرآن پاک ہمیں تعلیم دیتا ہے کہ مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں، (حجرات: ۱۰) لیکن اس کا حقیقی مفہوم اس وقت تک سمجھا نہیں جاسکتا جب تک حدیث میں مہاجرین و انصار کی باہمی چارگی، برادرانہ روابط، ایثار و مروت اور جذبہ اعانت ملاحظہ نہ کر لیا جائے، قرآن جہاد فی سبیل اللہ اور دنیا کو آخرت کے بدلے فروخت کر دینے کی تلقین کرتا ہے، مگر دین کے تحفظ و اشاعت کی خاطر جذبہ سرفروشی، حرارت جہاد، آخرت کی قیمت پر دنیا سے بے نیازی و استغناء، اپنے مقصد کی لگن اور دردمندی کی مجسم تصویر جب تک حدیث و مغازی کے اوراق پر ثبت نہ دیکھ لی جائے، اس وقت تک یہ ہدایات محض خشک قانونی دفعات نظر آتی ہیں، اسی لئے امام اوزاعیؒ نے بہت صحیح کہا ہے کہ سنت کو حقیقی ضرورت کتاب اللہ کی ہے، کتاب اللہ کو اس سے زیادہ سنت کی ضرورت ہے: الکتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب.

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ (متوفی ۱۱۷۶ھ) لکھتے ہیں:

”آپ ﷺ کے اقوال و افعال اور کسی عمل پر خاموشی ہمارے لئے نشان راہ ہے، جن کی روشنی میں ہم خدا کی خوشنودی حاصل کرنا چاہیں تو منزل تک پہنچنے میں کوئی

ہمارے زمانہ میں بھی جس ”جاہلیت جدیدہ“ نے پورے عالم کو گمیرے میں لے رکھا ہے اور اسلام ہی کے نام پر اسلام کی تراش و خراش میں مصروف ہے، اس کی بنیادی حکمت عملی یہی ہے کہ پہلے تمہارا قرآن کو دین کی اساس قرار دو اور سنت سے انکار کر جاؤ، پھر احکام دین کی جس طرح چاہو تاویل کرو، اور جن جن باتوں کو تمہاری خواہش اور ہوس کا عفریت ہضم نہ کر سکے، اسے دین کی فہرست ہی سے نکال باہر کر دو، اس طرح تم مغربی اسلام، جمہوری اسلام، اشتراکی اسلام اور جس جس انداز کے اسلام ترکیب دینا چاہو گے، ترکیب دے سکو گے۔

در اصل اس قسم کی تحریکیں اور کوششیں حدیث کے حق ہونے کو ثابت کرتی ہیں اور یہ احادیث میں وارد ہونے والی پیشینگوئیوں کی تکمیل ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا :

خبردار! عنقریب ایسا وقت آ رہا ہے کہ ایک شخص کو میری حدیث پہونچے گی اور وہ اپنی کرسی پر بیٹھا ہوا کہے گا، ہمارے اور تمہارے درمیان صرف اللہ کی کتاب ہے، لہذا ہم اس میں جن چیزوں کو حلال پائیں گے ان کو حلال قرار دیں گے اور جن کو حرام پائیں گے ان کو حرام سمجھیں گے۔ حالانکہ جن چیزوں کو اللہ کے رسول ﷺ نے حرام کیا ہے ان کو اللہ نے بھی حرام کیا ہے، آگاہ ہو جاؤ! کہ تمہارے لئے گھریلو گدھا اور کچلیوں سے شکار کرے والا کوئی درندہ حلال نہیں ہے۔ (۱)

حدیث کی حیثیت معلوم کرنے کے لئے سب سے پہلے

دین کے پیرہن میں جو فتنے اٹھے ہیں، انہوں نے کتاب اللہ کو اپنے لئے ڈھال بنایا ہے اور سنت سے انکار کر کے ہر قسم کی بددینی کے لئے دین میں جگہ پیدا کی ہے، اسلام میں غالباً اس قسم کی نامسعود کوششیں حکومت وقت کے سایہ میں ”اعتزال“ کی صورت میں ہوئی، اس فرقہ نے اپنے افکار کی اساس کتاب اللہ پر رکھی، اور حدیث کے غالب ترین حصہ ”خبر واحد“ کا انکار کر دیا، جیسا کہ لوگوں نے نقل کیا ہے، لیکن ماضی قریب میں معتزلی علماء کی جو کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی کہ وہ مطلقاً خبر واحد کے منکر تھے، البتہ غالباً خوارج اس کے منکر تھے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں جب ”خارجیت“ کے فتنے نے زور پکڑا تو ان کا استدلال قرآن ہی سے ہوتا تھا، وہ کہا کرتے تھے، **إِن الْحَكَمَ إِلَّا لِلَّهِ**، (الانعام) فیصلہ کرنا صرف اللہ کا حق ہے، اس لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ رضی اللہ عنہ دونوں نے مصالحت کے لئے ”تحکیم“ کو گوارا کر کے ایسی حرکت کی ہے جو کتاب اللہ کے حکم کے مفار ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے خوارج سے مناظرہ کرنا چاہا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ”سنت“ سے دلائل قائم کرنا! ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا، مجھے تو قرآن سے زیادہ مناسبت ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا لیکن قرآن میں مختلف معانی کی گنجائش نقل سکتی ہے، تم بھی کہتے رہو گے اور وہ بھی کہتے رہیں گے، فیصلہ کچھ نہ ہو سکے گا، اس لئے حدیث سے استدلال کرو، وہ اس سے بچ کر نہ جاسکیں گے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اسی حکمت عملی سے کام لیا، یہاں تک کہ خوارج لا جواب ہو گئے۔

الفاظ کا محض نقل کر دینا نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ پیغمبر ﷺ کی طرف سے اس کی مزید تشریح ہوگی، اسی کو قرآن پاک نے دوسری جگہ ان لفظوں میں ذکر کیا ہے :

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ
اور ہم نے آپ پر بھی یہ نصیحت ناما تارا ہے کہ آپ لوگوں پر
ظاہر کریں، جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے۔ (آئل: ۱۳۳)
اور سورہ قیامت میں تو اس کو بے غبار لفظوں میں واضح کر دیا
گیا ہے :

إِذَا قُرِئَ فَلَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ، ثُمَّ إِن عَلَيْنَا بَيَانَهُ .

(التیلۃ: ۱۸)

تو جب ہم اسے پڑھنے لگیں تو آپ اس کے تابع ہو جایا
کیجئے، پھر اس کا بیان کرادینا بھی ہمارے ذمہ ہے۔

اب یہ بات ظاہر ہے کہ حامل قرآن کی زبان سے جو شرح
اور وضاحت منقول ہے وہ حدیث ہی ہے، اس لئے خود قرآن
مجید کا حدیث کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں ہے، چنانچہ قرآن کی بہت
سی آیات ہیں، جن کے سمجھنے میں خود صحابہ کرام ﷺ کو وقت پیش
آئی اور رسول اللہ ﷺ سے رجوع کرنا پڑا۔

۱۔ کبھی اس لئے کہ قرآن نے استعارہ اور تشبیہ کی زبان
اختیار کی اور صحابہ ﷺ اس کو سمجھنے سے قاصر رہے، جیسے رات
سے صبح کے ممتاز ہونے اور وقت سے روزے کے آغاز کے
اظہار کے لئے ارشاد ہوا :

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ

مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ . (البقرہ: ۱۸۷)

کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ تم صبح کا سفید خط سیاہ خط سے

اس پر غور کرنا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ کا منصب کیا تھا؟ کیا
آپ ﷺ کی ذمہ داری فقط اس قدر تھی کہ اللہ کی کتاب اس کے
بندوں تک پہنچادیں اور بس؟ یا اس کے علاوہ کچھ اور بھی تھی؟
قرآن نے اس سلسلہ میں متعدد جگہ بہت واضح لفظوں میں روشنی
ڈالی ہے، وہ کہتا ہے :

لَقَدْ مِّنَ اللَّهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا
مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ . (آل عمران: ۱۰۳)

حقیقت میں اللہ نے بڑا احسان مسلمانوں پر کیا جب کہ
انہی میں سے ایک پیغمبر ان میں بھیجا، جو ان کو اس کی
آیتیں پڑھ کر سنا تا ہے اور انہیں پاک و صاف کرتا ہے
اور انہیں کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کی چار ذمہ داریاں
ہیں: اول تلاوت آیات، دوسرے تزکیہ نفس، یعنی احکام الہی کا
انسانوں پر نفاذ اور اس کے مطابق افراد کی تربیت۔ تیسرے
کتاب اللہ کی تعلیم، چوتھے ”حکمت“ کی تعلیم۔ اگر پیغمبر ﷺ
کی ذمہ داری فقط ایک ڈاکیہ کی طرح پیغام رساں کی ہوتی تو
”تلاوت آیات“ پر اکتفاء کر لیا جاتا اور اگر صرف احکام قرآنی کو
لوگوں پر نافذ کرنا اور اس کے مطابق ان کی تربیت پیغمبر ﷺ کا
منصب ہوتا تو تلاوت اور تزکیہ اس کے اظہار کے لئے کافی تھا۔
”کتاب“ اور ”حکمت“ کی تعلیم وہی ”کچھ“ اور ہے جو پیغمبر ﷺ
کے فرائض منصبی میں داخل ہے۔

تعلیم کتاب

”تعلیم کتاب“ ظاہر ہے کہ کتاب کی تلاوت اور اس کے

نمایاں ہو جائے۔

اس آیات کو بعض صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس کے حقیقی مفہوم پر محمول کیا اور نکیہ کے نیچے دو سفید سیاہ دھاگے رکھ لیا، یا انگوٹھے میں باندھ لیا، اور اس وقت تک کھانے پینے کا سلسلہ جاری رکھا، جب تک کہ روشنی اس قدر واضح نہ ہو گئی کہ سیاہ سفید دھاگے دیکھنے میں ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہوئی تو وضاحت فرمائی کہ یہ ایک استعارہ ہے، مراد یہ ہے کہ جب تک صبح رات سے پوری طرح ممتاز نہ ہو جائے کھانی کھاتے ہیں۔ (۱)

الذین امنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم أولئک

لہم الامن وہم مہتدون . (الانعام: ۸۲)

جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو شرک سے مخلوط نہیں کیا، ایسوں ہی کے لئے تو امن ہے اور وہی ہدایت یاب ہیں۔

یہاں قرآن نے ”ظلم“ کا لفظ استعمال کیا ہے، ظلم اسے مفہوم اور مصداق کے لحاظ سے بڑی وسعت رکھتا ہے، ہر بات کو جو بے محل اور بے جا ہو ظلم کہا جائے گا، وضع الشیئی فی غیر محلہ اس لحاظ سے گناہ کے قبیل کی چیزیں تو الگ رہیں، لغزشیں اور ذلتیں بھی ظلم کی فہرست میں داخل ہو جائیں گی۔ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جب دیکھا کہ امن و سلامتی اور ہدایت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ایمان پر ”ظلم“ کا ادنیٰ سا غبار نہ آیا ہو تو گھبرا اٹھے اور عرض کیا کہ اس طرح تو ہم میں سے کسی کی بھی سلامتی مشکل ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمائی کہ

یہاں ظلم کا سب سے سنگین پہلو، یعنی شرک مراد ہے۔ (۲)

۲ - کبھی اس لئے کہ قرآن کا کوئی حکم اپنے پیچھے ایک خاص تاریخی پس منظر رکھتا ہے، جب تک وہ پہلو سامنے نہ آئے اس آیت کا سمجھنا ممکن نہیں ہے، مثلاً:

وعلى الثلاثة الذین خلفوا . (التوبہ: ۱۱۸)

اور ان تینوں پر بھی (توجہ فرمائی) جن کا معاملہ متوی چھوڑ دیا گیا۔

اب یہ تین افراد کون تھے؟ ان سے کیا غلطی سرزد ہوئی؟ کس بات سے پیچھے رہ گئے؟ اور اللہ نے ان پر کیا فضل فرمایا؟ اس کے جاننے کے لئے ہمارے پاس اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے کہ حدیث کی طرف رجوع کریں، یا جیسے:

إذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى ،

والركب أسفل منكم . (الانفال: ۴۲)

جب تم نزدیک والے کنارہ پر تھے اور وہ دور والے کنارہ پر اور قافلہ تم سے نیچے تھا۔

یہاں قرہی کنارہ، دور کا کنارہ کون سا ہے؟ اور وہ قافلہ کون ہے جو نیچے کی طرف کوچ رہا تھا؟ اس کے سمجھنے کے لئے ضرور ہے کہ سنت کی طرف رجوع کیا جائے۔

۳ - بعض دفعہ کسی خاص چیز کو ایک نام سے قرآن نے تعبیر کیا ہے، عقل اور اجتہاد کی حیثیت سے اس سے مختلف مفہوم اخذ کیا جاسکتا ہے، حدیث اس کی تعین کرتی ہے۔ جیسے:

ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم .

(الحجر: ۸۷)

(۲) صحیح بخاری: ۱۰/۱، عن عبد اللہ بن مسعود

(۱) صحیح بخاری، عن سہل بن سعد و عدی بن حاتم، حدیث نمبر: ۱۷-۱۹۱۲

ہے کہ کوئی بھی شخص جو قرآن پر ایمان رکھتا ہو، اسے حجت اور دلیل باور کرتا ہو، اور اسے شریعت کی بنیاد اور دین کی اساس تصور کرتا ہو، ناگزیر ہے کہ اس کی ان تشریحات کو بھی تسلیم کرے، جو خود اس کتاب کے حامل کی زبان حق ترجمان سے ہوئی ہیں اور جن کے بغیر قرآن پاک کو سمجھنا اور اس کی مراد تک پہنچنا ممکن نہیں ہے۔

تعلیم حکمت

آپ کی چوتھی ذمہ داری ہے ”تعلیم حکمت“۔ حکمت سے کیا مراد ہے؟ اس میں مفسرین کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ مگر سب کا مال اور حاصل یہی ہے کہ اس سے ”سنت“ مراد ہے۔ سنت کا وہ حصہ جو قرآن مجید کی تشریح سے متعلق ہے ”تعلیم کتاب“ ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ ”تعلیم حکمت“ ہے۔ اصل میں حکمت دو طرح کی ہو سکتی ہے۔ ”حکمت طبعیہ“ اور ”حکمت شرعیہ“، ”حکمت طبعیہ“ سے مراد اشیاء و مادہ کے خواص ہیں، جو سائنس وغیرہ کا موضوع ہے اور حکمت شرعیہ انسانی زندگی کے لئے مناسب ہدایات و قوانین ہیں، اب ظاہر ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا منصب اور مقصود سائنس کی تعلیم دینا نہیں ہے، بلکہ انسانوں کی ہدایت اور شریعت مطہرہ کی روشنی میں اس کی رہنمائی ہے، پس قرآن مجید کے علاوہ اس سلسلہ میں حضور ﷺ کی جو ہدایات ہیں، وہی سنت سے موسوم ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ”تعلیم حکمت“ سنت ہی کی تعلیم کا نام ہے۔

احادیث بھی وحی ہیں

حقیقت یہ ہے کہ احادیث بھی منجانب اللہ ہونے والی ”وحی“ ہی کا ایک حصہ ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ قرآن

بالعین ہم نے آپ کو سنا دیا جو مکرر پڑھی جاتی ہیں، اور قرآن عظیم دیا۔

”سبح مثانی“ کیا چیز ہے؟ حدیث بتلاتی ہے کہ سورہ ”الفتح“ ہے۔

۴ - بعض آیات کا مضمون صاف بتاتا ہے کہ کسی خاص فرد کی تعریف یا مذمت مقصود ہے، مگر یہ مذموم یا محمود شخصیت کس کی ہے؟ قرآن نے اسے مبہم رکھا ہے، حدیث سے اس کی شرح ہوتی ہے، مثلاً:

ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله .

(البقرہ: ۲۰۷)

اور انسانوں میں کوئی ایسا بھی ہوتا ہے جو اپنی جان تک اللہ کی رضا جوئی میں بیچ ڈالتا ہے۔

۵ - ایسا بھی ہے کہ ایک ہی حرف میں دو معنوں کی گنجائش ہے اور دونوں کے مفہوم اور مقصود میں کافی فرق واقع ہو جاتا ہے، یہاں کیا مراد ہے؟ اس کو جاننے کے لئے خود حامل قرآن کی زندگی اور ان کا عمل دیکھنا ہوتا ہے جیسے: ”فامسحوا بؤسکم“۔

ب: ”بیان“ کے لئے بھی ہوتی ہے اور ”بعض“ کے معنی میں بھی۔ اگر ”بیان“ کے معنی میں ہو تو مراد ہوگی کہ پورے سر کا مسح کرو اور اگر ”بعض“ کے معنی میں ہو تو مطلب ہوگا کہ سر کے کچھ حصہ کا مسح بھی کافی ہے۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ایک دفعہ آپ ﷺ نے چوتھائی حصہ کے مقدار (تامیہ) پر مسح کیا، اس سے معلوم ہوا ”بعض“ حصہ کا مسح کافی ہے اور ”ب“ وہاں اسی معنی میں ہے۔

یہ چند مثالیں ذکر کر دی گئی ہیں، ورنہ صحاح ستہ کی کتاب التفسیر دیکھ جائے تو ایسی بہت سی نظیریں مل جائیں گی، اب ظاہر

حدیث اور کتاب اللہ

حدیثیں دو قسم کی ہیں: بعض کا تعلق آپ ﷺ کے اقوال و ارشادات سے ہے اور بعض کا آپ ﷺ کے افعال و اُسوۂ حسنہ سے، اقوال کی تعمیل کا نام اطاعت ہے اور افعال کی پیروی کا اتباع۔

قرآن مجید نے ان دونوں ہی باتوں کا حکم دیا ہے، اطاعت کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا گیا:

وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن اللہ .

(نساء: ۶۴)

ہم نے جو رسول بھیجا وہ اس غرض سے کہ اس کی اطاعت اللہ کے حکم سے کی جائے۔

فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم

فتنة او یصیبہم عذاب الیم . (نور: ۶۳)

ان لوگوں کو جو اللہ کے حکم کی مخالفت کر رہے ہیں، ڈرنا

چاہیے کہ ان پر کوئی آفت نازل ہو جائے، یا انہیں کوئی

دردناک عذاب آ پکڑے۔

اس کے علاوہ قرآن مجید میں کم از کم ۶۷ مقامات پر رسول

اللہ ﷺ کی اطاعت کی تلقین کی گئی ہے، اور اتباع کا حکم دیتے

ہوئے ارشاد ہوا۔

لقد کان لکم فی رسول اللہ اُسوة حسنة .

(احزاب: ۲۱)

یقیناً تمہارے لئے رسول اللہ ﷺ کا ایک عمدہ نمونہ موجود

ہے۔

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحبکم اللہ .

(آل عمران: ۳۱)

مجید میں تعبیر بھی اللہ کی ہے، اور معانی و مفہوم بھی، اور حدیث میں مقصد خداوندی اور منشاء الہی کو رسول اللہ ﷺ نے اپنے الفاظ و تعبیرات کے پیرہن میں پیش فرمایا ہے، اسی لئے سلف صالحین قرآن مجید کو ”وحی مکتو“ اور حدیث نبوی ﷺ کو ”وحی غیر مکتو“ سے تعبیر کرتے رہے ہیں۔

خود قرآن مجید میں اس کی متعدد مثالیں اور شہادتیں موجود ہیں، کہ قرآنی آیات کے علاوہ دوسرے احکام بھی حضور اکرم ﷺ پر وحی کئے جاتے اور بھیجے جاتے تھے، ان میں سے وہ مثال بہت واضح ہے، جو تحویل قبلہ کے سلسلے میں ہے، مدنی زندگی میں ابتداء سولہ سترہ ماہ آپ ﷺ کا رخ بیت المقدس کی طرف رہا، پھر قرآن مجید نے اس رخ کو منسوخ کر کے بیت اللہ (مکہ مکرمہ) کو مسلمانوں کا قبلہ قرار دیا اور اس کے لئے جو الفاظ ارشاد فرمائے گئے وہ اس طرح ہیں:

وما جعلنا القبلة الی کنت علیہا الا لنعلم من یبع

الرسول ممن ینقلب علی عقبیہ . (البقرہ: ۱۴۴)

جس قبلہ پر آپ تھے اسے تو ہم نے اسی لئے رکھا تھا کہ ہم

پہچان لیں رسول کی اتباع کرنے والوں کو، اگلے پاؤں

واپس چلے جانے والوں سے۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے قبلہ اول (بیت المقدس) کے حکم کی نسبت خود اپنی طرف فرمائی ہے، حالانکہ قرآن میں کہیں بھی بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا حکم ربانی موجود نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم ﷺ پر یہ حکم وحی ”غیر مکتو“ کی صورت میں نازل ہوا تھا، قرآن مجید کے علاوہ بھی آپ ﷺ پر وحی نازل ہوا کرتی تھی اور آپ ﷺ اس کو واجب العمل بھی سمجھتے تھے۔

آپ کہہ دیجئے اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی کرو، اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا۔

قرآن مجید میں مختلف مقامات پر تقریباً ۱۵ بار تعبیر کے فرق کے ساتھ اتباع رسول کی ہدایت دی گئی ہے اور اطاعت و اتباع کی جامع ہدایت ان الفاظ میں فرمائی گئی ہے:

ما اناکم الرسول فخذوہ ، وما نہاکم عنہ فانتہوا . (سورۃ الحشر : ۷ پ ۲۸)

رسول جو لائیں اس کو قبول کرو اور جس سے روک دیں اس سے رک جاؤ۔

اگر ان تمام باتوں کا مقصد صرف قرآن ہی پر ایمان لانا اور اس کی اطاعت کرنا ہوتا تو اس کے لئے وہی مضمون کافی تھا، جس میں اللہ کی اطاعت اور قرآن کو حکم و فیصل بنانے کا حکم دیا گیا ہے، رسول ﷺ کی اطاعت و اتباع کا مستقل اور علیحدہ حکم دینے کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔

حجیت حدیث — حدیث کی روشنی میں

حدیث کی حجیت کے سلسلہ میں خود احادیث بھی کثرت سے موجود ہیں، (۱) یہاں ان کا ذکر طول سے خالی نہ ہوگا، ہم اس سلسلہ میں اس مشہور حدیث کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں جو جزیۃ الوداع کے تاریخی خطبہ میں آپ ﷺ نے فرمایا :

ترکت لہکم شینین لن تعظوا بعد ہما کتاب اللہ و سنتی ، ولن یغفر قبا حتی یردنا علی

الحوض . (۲)

میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جاتا ہوں، ان کے بعد تم گمراہ نہ ہو گے، کتاب اللہ اور میری سنت، یہ دونوں ہرگز ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں گے تا آنکہ حوض پر میرے پاس آئیں۔

جو لوگ اپنے آپ کو اہل قرآن کہہ کر حدیث سے استغناء برتتے ہیں، وہ دیکھ لیں کہ خدا کے رسول ﷺ کی نظر میں ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کر کے ایک سے رشتہ جوڑا ہی نہیں جاسکتا، بلکہ حدیث کا انکار دراصل خود قرآن کا انکار ہے، یہ بالکل ایسی ہی گمراہی ہے جیسے کوئی رسولوں پر ایمان لانے کو تیار نہ ہو، لیکن خدا پر ایمان کا مدعی ہو۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو آپ ﷺ نے یمن کا قاضی بنا کر بھیجا اور بیچنے سے پہلے بطور امتحان دریافت فرمایا کہ کس طرح فیصلہ کرو گے؟ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے کتاب اللہ کے بعد سنت رسول ﷺ کا ذکر فرمایا اور آپ ﷺ نے ان کی تصویب فرمائی۔ (۳)

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حدیث بھی کتاب اللہ کے بعد حجت شرعی ہے۔

آثار صحابہ رضی اللہ عنہم

صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس مسئلہ پر اتفاق تھا، جب بھی کوئی مسئلہ پیش آتا وہ کتاب اللہ کے بعد سب سے پہلے سنت کی طرف رجوع کرتے، اگر حدیث مل جاتی تو پھر کسی اور طرف نہ دیکھتے،

(۱) دراصل حدیث کے منکرین کا درگروہ ہے۔ ایک گروہ حدیث کے مستند ہونے کا منکر ہے۔ دوسرا گروہ اس کی حجیت ہی کا قائل نہیں ہے۔ خود احادیث سے پہلے گروہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جائے تو دوسرے گروہ کے خلاف ضرور کیا جاسکتا ہے۔ (۲) فیض القدیر : ۲۳۷/۳

(۳) ترمذی : ۲۴۷/۱، باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں مؤرخین نے لکھا ہے :

جب ان کے سامنے کوئی ایسا معاملہ پیش آتا، جس کے لئے نہ کتاب اللہ میں کوئی حکم ہوتا اور نہ سنت میں تو فرماتے: میں اب اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں، اگر صحیح ہو تو اللہ کی طرف سے، غلط ہو تو خود میری طرف سے، اور میں خدا سے مغفرت کا خواہاں ہوں۔ (۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو کوفہ والی مقرر فرمایا، اس موقع سے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے کوفہ آ کر اپنی تقرری کا جو منشاء بتایا وہ یوں ہے :

بعضی الیکم عمر بن الخطاب اعلمکم کتاب ربکم وسنة نبیکم۔ (۲)

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے مجھے تمہاری طرف بھیجا ہے کہ تم کو کتاب اللہ اور تمہارے نبی کی سنت کی تعلیم دوں۔

عدت کے ایک مسئلہ میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی تردید کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

لا ندع کتاب ربنا وسنة نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندري حفظت أم لا ؟ (۳)

ہم کتاب اللہ اور سنت رسول ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑیں گے، جس کی بابت معلوم نہیں کہ اس نے یاد رکھا یا بھول گئی۔

ایک شخص نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ ہم قرآن مجید

میں صلوٰۃ خوف کا ذکر پاتے ہیں، لیکن قصر کا کوئی ذکر نہیں ہے؟ انہوں نے فرمایا ”بیٹھے! اللہ تعالیٰ نے ہماری طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیجا، حالانکہ ہم کچھ نہ جانتے تھے، اب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نے دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سفر کی حالت میں قصر کرتے ہیں، لہذا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ ہے۔ (۴)

صحابہ رضی اللہ عنہم کے آثار اس باب میں کثرت سے ہیں، کہ اگر صرف انہی کو جمع کر دیا جائے تو ایک مستقل کتاب بن جائے، لیکن یہاں صرف حضرات شیخین سے متعلق روایتیں اس لئے نقل کی گئی ہیں کہ مکرین حدیث حضرات عموماً ان دو بزرگوں کی طرف (نعوذ باللہ) حدیث کے انکار کی نسبت کرتے ہیں اور ان کے بعض آثار سے یہ مغالطہ دیتے ہیں، کہ گویا یہ حضرات حدیث کو حجت تسلیم ہی نہ کرتے تھے۔

اجماع امت

چنانچہ کتاب اللہ کے بعد سنت کے حجت اور دلیل شرعی ہونے پر تمام امت کا اتفاق اور اجماع ہے۔

قد اجمع المسلمون علی أن سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجة فی الدین۔ (۵)

امام ابو حنیفہؒ کے پاس ایک شخص آئے، آپ کے پاس حدیث پڑھی جا رہی تھی، آنے والے نے کہا ہمیں ان حدیثوں سے باز رکھو، امام صاحبؒ نے اس کو سختی سے ڈانٹا اور فرمایا کہ حدیث نہ ہوتی تو ہم میں سے کوئی قرآن بھی نہ سمجھ سکتا، (۶) امام

(۲) إزالة الخفاء: ۲/۲۱۵

(۳) بیہقی: ۱۳۶/۳، باب رخصة القصر فی کل سفر

(۶) المعیزان الکبری: ۶۳/۱

(۱) طبقات ابن سعد: ۳/۱۳۶

(۳) ابو داؤد: ۳۱۳/۱، باب من افک علی فاطمہ

(۵) اصول الفقہ: ۲۳۹

تقریر: یہ ہے کہ آپ ﷺ کی موجودگی میں کسی نے کوئی کام کیا یا اقرار کیا اور آپ ﷺ نے اس پر کوئی نکیر نہ فرمائی، اسی پر وہ حدیثیں محمول ہونگی جس میں یوں کہا گیا ہو کہ رسول ﷺ کے زمانہ میں ایسا ہوتا تھا۔

حدیث قدسی: یوں تو تمام ہی احادیث جو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہیں احکام خداوندی کا درجہ رکھتی ہیں، مگر بعض حدیثوں میں صراحۃً رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت فرمائی ہے، ایسی حدیث کو ”حدیث قدسی“ یا ”حدیث الہی“ کہتے ہیں، ایسی احادیث سو سے زیادہ ہیں۔

قرآن مجید اور حدیث قدسی میں یہ فرق ہے کہ قرآن تو اتر سے ثابت ہے، حدیث قدسی میں تو اتر ضروری نہیں اور نماز وغیرہ میں الفاظ قرآن کی تلاوت مطلوب ہے، حدیث قدسی کی تلاوت کافی نہیں۔

فرد مطلق: وہ حدیث غریب ہے، جس کی سند کی ابتداء ہی میں ایک راوی ہو، یعنی صحابی ﷺ سے صرف ایک تابعی نے روایت کیا ہو، مثلاً حق ولایت کی بیعت سے ممانعت کی حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے صرف عبد اللہ بن دینار نے نقل کی ہے، لہذا یہ فرد مطلق ہوئی، اس کو ”غریب مطلق“ بھی کہتے ہیں۔

فرد نسبی: وہ حدیث غریب ہے، جس کی سند کا ابتدائی راوی تنہا نہ ہو، بلکہ تابعین کے بعد کسی طبقہ میں تھا ایک راوی رہ گیا ہو، اس کو ”غریب نسبی“ بھی کہتے ہیں۔

بعض حضرات نے فرد اور غریب میں فرق کیا ہے، وہ ”فرد مطلق“ کو ”فرد“ اور ”فرد نسبی“ کو ”غریب“ سے تعبیر کرتے ہیں۔

مالک سے مروی ہے کہ ہر شخص کا کلام رد کیا جاسکتا ہے سوائے اس روضہ والے یعنی رسول اللہ ﷺ کے، (۱) امام شافعی سے منقول ہے کہ صحیح حدیث مل جائے تو وہ دوسری چیزوں سے مستغنی کر دینے والی ہے، (۲) اور امام احمد بن حنبل کا ظاہر حدیث پر عمل اور اس کا التزام، نیز اس میں شدت، اہل علم کے درمیان مشہور بات ہے۔

اقسام واصطلاحات حدیث و کتب حدیث

حدیث کی مختلف قسمیں خبر متواتر، مشہور، خبر واحد، اور خبر ضعیف کی فقہی حیثیت کا ذکر تو خود ”خبر“ کے تحت ہوگا، نیز حدیث کی تدوین اور اس کے تدوینی ارتقاء کی بحث کا صحیح محل ”علوم الحدیث“ کی تالیفات ہیں، نہ کہ کتب فقہ، لیکن حدیث کے متعلق ضروری اور معروف اصطلاحات یہاں ذکر کی جاتی ہیں، جو علوم الحدیث کی اکثر کتابوں میں موجود ہیں۔

حدیث اصطلاح محدثین میں

آنحضور ﷺ کے اقوال، افعال، تقریر اور ان تمام باتوں کا نام ہے، جو حضور اکرم ﷺ کی طرف منسوب ہوں۔

خبر: خبر دراصل حدیث ہی کے مرادف ہے، بعض حضرات نے خبر کو حدیث سے عام رکھا ہے کہ آپ ﷺ کی مرویات کے لئے خبر و حدیث دونوں کا لفظ استعمال ہوگا اور آپ ﷺ کے علاوہ دوسروں کے لئے صرف خبر کا۔

آثار: صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین کے اقوال و افعال اور ان کی طرف منسوب باتوں کو کہتے ہیں، کبھی کبھی احادیث نبوی کو بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

(۱) حجة الله البالغة: ۱۵۷/۱، باب الفرق من اهل الحديث و اهل الراي (۲) دیکھئے: حجة الله البالغة: ۱۳۸/۱

صحيح لذاته: وہ حدیث جس کے راوی عدل وثقاہت اور ضبط و حفظ کے لحاظ سے نہایت اعلیٰ درجہ کے حامل ہوں۔

صحيح لغيره: جس کے راوی میں عدل وثقاہت اور حفظ تو ہو، مگر حفظ اس درجہ کا نہ ہو، اور کسی دوسرے طریقہ سے اس کی تلافی ہو جائے۔ مثلاً محمد بن عمرو بن علقمہ نے ابو سلمہ سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے: "لولا ان اشق علی امنی لامرہم بالسواک" اس میں محمد بن عمرو کا اہل ائمان میں ہونا مختلف فیہ ہے، یہ ایک گونہ کی اس طرح پوری ہو گئی کہ یہی حدیث ابو سلمہ رضی اللہ عنہ سے دوسری سند سے بھی مروی ہے، لہذا اسے "صحیح لغيره" کہیں گے۔

حسن لذاته: اور اگر کوئی ایسی صورت نہ نکل سکے جس سے راوی کی کمزوری اور اس کا نقص دور ہو تو اس کو "حسن لذاته" کہیں گے۔

حسن لغيره: اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے راوی میں ضعف پایا جائے، مثلاً سوء حفظ یا یہ کہ راوی مستور الحال ہو اور کسی دوسرے سلسلہ سند سے وہ حدیث ثابت نہ ہو جو اس سند کی کمزوری کے لئے تلافی کا سامان بن سکے، ان حالات میں وہ حدیث "حسن لغيره" کہلائیگی، واضح ہو کہ راوی اگر کذب سے معجم ہو تو اس کی حدیث مردود اور ناقابل اعتبار ہوگی اور "حسن لغيره" کا درجہ بھی حاصل نہ کر سکے گی "حدیث حسن" کو "صالح" بھی کہتے ہیں۔

مسلسل: حدیث مقبول کی ایک قسم ہے، اس روایت کو کہتے ہیں جس کے تمام رواۃ روایت کے وقت کسی قولی و فعلی

اعتبار: سند میں راویوں کی تعداد جاننے اور اس لحاظ سے متواتر، مشہور اور غریب میں سے کسی قسم میں داخل ہونے کا فیصلہ کرنے کے لئے غور و فکر اور تتبع و تلاش کی ضرورت پیش آنے کی، اسی تلاش و جستجو کا نام "اعتبار" ہے۔

متابع: متابعت یہ ہے کہ ایک راوی کی روایت کو کسی دوسرے راوی کی روایت سے تائید اور قوت حاصل ہو جائے اور اس تائید حدیث کو "متابع" کہتے ہیں۔

متابع تامہ: یہ ہے کہ متابع روایت خود راوی کی ذات ہی سے مؤید ہو۔ یعنی یہ متابع روایت بھی اسی شیخ سے مروی ہو، جس سے اس نے خود روایت کیا ہے۔

ناقصہ: یہ ہے کہ متابع روایت راوی کے شیخ یا اس کے اوپر کے راوی سے تائید کرے، مثلاً متابع روایت میں راوی ایسے شخص سے روایت نقل کرے جو اصل راوی کے شیخ کا شیخ ہے۔

شاہد: ایسی مؤید حدیث کو کہتے ہیں جس سے سند میں تائید نہ ہو، بلکہ حدیث کے متن کی تائید ہو۔

شاہد باللفظ: پھر اگر یہ تائید حدیث کے بقیہ الفاظ میں ہو تو شاہد باللفظ ہے، اور اسی تائید کے لئے "مثلاً" کا لفظ بولا جاتا ہے۔

شاہد بالمعنی: اور اگر بقیہ الفاظ میں تائید نہ ہو، بلکہ معنی و مفہوم میں ہو تو "شاہد بالمعنی" ہے، اور اس نوعیت کی تائید کے لئے "نحوہ" کا لفظ بولا جاتا ہے۔

احادیث کی تقسیم۔ بہ لحاظ صحت و قبولیت صحت و قبولیت کے لحاظ سے حدیث کی چار قسمیں ہیں: صحیح لذاتہ، صحیح لغيره، حسن لذاتہ، حسن لغيره۔

پوری سند حذف کر دی گئی ہے۔

حدیث مرسل : وہ حدیث ہے جس میں راوی کا ذکر آخر سند سے حذف کر دیا جائے، مثلاً تابعی، صحابی کا نام لئے بغیر براہ راست رسول اللہ ﷺ سے روایت کر دے، جیسے سعید بن مسیبؓ، ابراہیم نخعیؓ وغیرہ کا کہنا ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

مرسل خفی : وہ روایت کہلاتی ہے کہ راوی اپنے استاد کو حذف کر کے ایسے معاصر سے روایت کرے جس سے ملاقات نہ ہوئی ہو۔

حدیث معضل : وہ حدیث ہے جس کے سلسلہ سند سے مسلسل اور ایک ہی جگہ سے دوراوی حذف کر دئے گئے ہوں۔ حدیث منقطع : اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں درمیان سند سے ایک راوی حذف کر دیا گیا ہو، اور اگر ایک سے زیادہ راوی ذکر نہ کئے گئے ہوں تو وہ ایک ہی جگہ سے نہ ہوں بلکہ مختلف جگہ سے ہوں۔

ان اصطلاحات میں تھوڑا سا اختلاف بھی ہے، مثلاً مرسل، بعض لوگوں کے نزدیک وہی حدیث ہوگی جسے کسی بڑے تابعی نے (جن کو صحابی کی صحبت کا شرف زیادہ حاصل رہا ہو) حضور اکرم ﷺ سے روایت کر دیا ہو، اگر ایسا نہ ہو بلکہ کس تابعی نے اس طرح روایت کی ہو تو وہ ان کے نزدیک مرسل نہیں ہے۔

تیسری رائے یہ ہے کہ مرسل، منقطع کا مرادف ہے، اسی طرح منقطع بعض حضرات کے یہاں ہر وہ حدیث ہے جس کے سلسلہ سند میں کوئی راوی حذف کر دیا گیا ہو، ابتداء سے یا درمیان سے، یا آخر سے، اس طرح معلق، معضل اور مرسل

چیز یا حالت پر متفق ہوں، مثلاً ”حدیثاً“ کہنے میں حضور اکرم ﷺ کا مصافحہ یا تبسم نقل کیا جائے۔

اقسام حدیث باعتبار تعارض

تعارض کے لحاظ سے بھی خبر مقبول کی چار قسمیں ہیں :
محکم : وہ حدیث مقبول جس سے کوئی دوسری حدیث مقبول متعارض نہ ہو۔

مختلف الحدیث : وہ متعارض احادیث جو صحت میں مساوی ہوں اور ان میں تطبیق ممکن ہو۔

ناسخ و منسوخ : دو صحیح متعارض روایات جن میں ایک کا تاریخی طور پر پہلے اور دوسرے کا بعد میں ہونا معلوم ہو، لہذا جو حدیث پہلے ہوگی وہ منسوخ ہوگی اور بعد والی ناسخ۔

متوقف فیہ : دو متعارض روایات کہلاتی ہیں، جن میں تطبیق ممکن نہ ہو، نہ کسی ایک رخ کو ترجیح دیا جاسکتا ہو، اور نہ تاریخی تقدم و تاخر معلوم ہو کہ کسی حدیث کے ناسخ اور دوسرے کو منسوخ ہونے کا فیصلہ کیا جاسکے۔

انقطاع سند کی وجہ سے ضعیف روایات

ضعیف روایتیں بھی مختلف طرح کی ہیں، ان میں بعض وہ ہیں جن کا ضعیف ہونا سند کے متصل نہ ہونے کے باعث ہے، اس طرح کہ درمیان میں کہیں انقطاع ہو اور ایک راوی دوسرے ایسے راوی سے روایت کرے جس سے اس نے براہ راست نہیں سنا ہے، ایسی حدیثیں پانچ قسم کی ہیں، معلق، مرسل، معضل، منقطع، مدلس۔

حدیث معلق : ایسی حدیث کو کہتے ہیں جس کی ابتداء سند سے ایک یا اس سے زیادہ راوی ساقط ہوں، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: یہ گویا حدیث معلق ہے جس کی

حدیثیں بھی منقطع کے ذیل میں آجائیں گی۔

وجہ طعن

حدیث میں ضعف پیدا ہونے کی دوسری وجہ راویوں میں کسی قسم کا ضعف اور کمزوری کا پایا جانا ہے، پھر یہ کمزوری دو قسم کی ہے، ایک سوء حفظ کی وجہ سے اور اس کی وجہ سے راوی میں ضبط باقی نہیں رہتا، دوسرے ان امور کی وجہ سے جو عدالت ساقط کر دیتی ہے، ایسی باتوں کو جس کے پائے جانے کی وجہ سے راوی عادل یا ضابط باقی نہ رہے وجہ ”طعن“ کہتے ہیں اور وہ دس ہیں :

کذب : یہ ہے کہ خود روایت میں اس کا جھوٹ پونا ثابت ہو جائے۔

تہمت کذب : یہ ہے کہ راوی سے عام معاملات میں جھوٹ ثابت ہو، خاص کر احادیث میں ثابت نہ ہو۔

فحش غلط : یہ ہے کہ حدیث کے نقل اور حصول میں غلطی کرے۔

غفلت : حدیث کے نقل اور بیان کرنے میں غلطی کرنے کو کہتے ہیں۔

وہم : راوی کا ”وہم“ اور غلط فہمی کا شکار ہو جانا، یہ در اصل حدیث کی سب سے نازک بحث ہے۔

مخالفت : یہ ہے کہ تقدراوی بہت سے دوسرے ثقہ راویوں یا اپنے سے زیادہ تقدراوی کی حدیث میں مخالفت کرے۔

فسق : سے مراد عملی فسق ہے یعنی گناہ کبیرہ کا ارتکاب، یا صفات پر راوی کا اصرار ثابت ہو۔

جہالت : یعنی راوی کی ذات معلوم نہ ہو یا ذات تو

معلوم ہو مگر حالات اور ثقاہت کا علم نہ ہو۔

بدعت : دین میں کسی ایسی بات کا قائل ہو جو قرون خیر میں ثابت نہ ہوں، اگر اس کی طرف داعی بھی ہو تو حدیث قبول نہ کی جائے گی۔

سوء حفظ : یہ ہے کہ کسی کے حفظ و اتقان پر محمول اور غلطی، سہو اور خطا کا غلبہ ہو، اس کی دو صورتیں ہیں۔

لازم : یہ ہے کہ سوء حفظ ہر حالت اور ہر زمانہ میں پایا جائے۔
طاری : یہ ہے کہ کبہرخی، یا کسی وجہ سے بعد کو سوء حفظ پیدا ہو جائے، اس حالت کے بعد اس کی جو مرویات ہوں گی اس کو ”مختلط“ کہیں گے۔

ضعیف احادیث کی قسمیں

موضوع : اس حدیث کو کہتے ہیں، جس کا راوی حدیث میں جھوٹ پولا کرتا ہو۔

منسروک : وہ حدیث ہے جس کے راوی پر عام معاملات میں جھوٹ بولنے کی تہمت ہو۔

منکرو : وہ حدیث ہے جس کا راوی فحش غلط اور کثرت غفلت میں مبتلا ہو۔

معلل : اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں ضعف کی وجہ ظاہر تو نہ ہو، مگر قرائن سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ راوی کو حدیث بیان کرنے میں وہم ہو گیا ہے۔

مدرج : اس حدیث کو کہتے ہیں، جس میں راوی اپنی طرف سے کچھ تشریحی الفاظ کا اضافہ کر دے اور اس عمل کو ”ادراج“ کہتے ہیں۔

مقلوب : وہ حدیث جس کے الفاظ میں راوی کی غلطی

سے تقدیم و تاخیر ہو جائے؟ اس کے بغیر کہ اس کے معنی میں کوئی تبدیلی پیدا ہو۔

مضطرب : وہ حدیث ہے جس کے الفاظ، یا سند میں اول بدل ہو جائے، اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جائے کہ کیا لفظ صحیح ہے اور کیا غلط ہے؟

مصحف : اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے الفاظ میں نقطوں کی تبدیلی واقع ہو جائے، جیسے: ”شیء“ کے بجائے ”منا“
محرف : اس حدیث کو کہیں گے جس میں الفاظ کے حروف بدل جائیں۔

منقلب : وہ حدیث ہے جس میں متن حدیث کے مفہوم میں تبدیلی پیدا ہو جائے۔

مطروح : ”مطروح“ حدیث متروک ہی کو کہتے ہیں۔
مزید فی متصل الاسناد : ثقہ راویوں کی سند میں اس طرح مخالفت ہو کہ وہ بعض راویوں کا اضافہ کر دے، ایسی ہی روایت کو ”مزید فی متصل الاسناد“ کہتے ہیں۔

مدلس : وہ حدیث ہے جس میں راوی اس شخص سے حدیث بیان کرے، جس سے اس نے سنا نہیں ہے اور اس کے لئے لفظ ایسا استعمال کیا جائے جس سے وہم پیدا ہوتا ہو کہ اس نے براہ راست اس حدیث کو سنا ہے، اس عمل کو ”مدلیس“ کہتے ہیں۔

مہمل : وہ حدیث ہے جس میں راوی کا ایسا نام لیا جائے کہ اس نام کے متعدد راوی ہوں اور کوئی ایسی بات بھی ذکر نہ کی جائے جو اس راوی کو دوسروں سے ممتاز کر دے۔

مبہم : وہ حدیث ہے جس کا کوئی راوی مبہم اور غیر واضح ہو، مثلاً یوں کہے: ”حدثنا شیخ، أخبرنا رجل“۔

مضعف : اس حدیث کو کہتے ہیں جن کو بعض محدثین نے قوی و معتبر اور بعض نے ضعیف اور نامعتبر قرار دیا ہے۔

شاذ : اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کو ثقہ راوی نے بہت سے دوسرے ثقہ راویوں، یا اپنے سے زیادہ ثقہ راویوں کے خلاف نقل کیا ہو، ایسی حدیث کو بھی کہا جاتا ہے، جس کا راوی سوء حفظ کا شکار ہو۔

محفوظ : شاذ کے مقابلہ اکثر ثقہ یا زیادہ ثقہ راوی کی حدیث ”محفوظ“ کہلائے گی۔

منکر : غیر ثقہ راوی کی وہ حدیث ہے جو ثقہ راویوں کے خلاف ہو۔

معروف : ”منکر“ کے مقابلہ ثقہ راوی کی حدیث ”معروف“ کہلائے گی۔

متصل : وہ حدیث مرفوع جس کی سند متصل ہو اور ہر راوی نے اپنے شیخ سے براہ راست سنا ہو۔

مسند : مسند کی ایک تعریف تو بیحد ہی کی گئی ہے جو ”متصل“ کی مذکور ہوئی، بعض حضرات کے نزدیک مسند ہر حدیث مرفوع ہے، چاہے وہ متصل ہو یا نہ ہو، اس طرح مرسل، منقطع، بمعصل سب ہی مسند کے ذیل میں آجائیں گی، اور بعض لوگوں نے ہر حدیث متصل کو مسند قرار دیا ہے، چاہے وہ حضور ﷺ سے ثابت ہو یا صحابہ رضی اللہ عنہم سے یا تابعی سے، اسی طرح مرفوع، مقوف اور مقطوع کو بھی مسند کہا جاسکے گا۔

اقسام حدیث بلحاظ نسبت

حدیث کی نسبت کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں :

تلفظ یا تحریر میں ایک دوسرے سے مختلف اور ممتاز ہوں جیسے: محمد بن عقیل اور محمد بن عقیل، یا شریح بن نعمان اور شریح بن نعمان۔

کتب حدیث کی قسمیں

حدیث کی کتابوں کے سلسلہ میں بھی نوعیت کے لحاظ سے مختلف قسمیں بیان کی گئی ہیں اور وہ یہ ہیں :

جامع : وہ کتاب ہے جس میں احادیث کی تمام اقسام مذکور ہوں، عقائد، فقہی احکام، تفسیر، سیرت، طہارہ و فتن، اشراط و مناقب اور آداب، مثلاً بخاری و مسلم۔

مسند : اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں صحابہؓ کے اسماء کی ترتیب سے احادیث ذکر کی گئی ہوں مثلاً مسند احمد بن حنبل وغیرہ۔
مشيخہ : وہ کتاب کہلاتی ہے، جس میں ایک شیخ یا متعدد شیوخ کی روایات جمع کی جائیں۔

معجم : ایسی کتاب کا نام جس میں احادیث جمع کرتے وقت مشائخ کی ترتیب ملحوظ رکھی جائے یا حروف حبی کے اعتبار سے ترتیب ہو، چاہے صحابہؓ کی ہو یا مشائخ کی۔

جزء : وہ کتاب ہے جس میں صرف ایک مسئلہ کی تمام مرویات جمع کر دی جائیں، یا کسی ایک شیخ کی تمام روایات اکٹھی کر دی جائیں۔

سنن : حدیث کی اس کتاب کا نام ہے جس میں احادیث فقہی ترتیب سے جمع کر دی جائیں۔

مستدرک : وہ کتاب جس کی احادیث کسی دوسرے مصنف کی شرطوں پر پوری اترتی ہوں، لیکن خود اس مصنف کی کتاب میں وہ احادیث مذکور نہ ہوں۔

مستخرج : دوسرے کی کتاب سے احادیث لے کر

مرفوع : وہ روایات جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ کے اقوال و افعال سے متعلق ہوں۔

موقوف : وہ روایات جو صحابہؓ کے اقوال و افعال پر مشتمل ہوں۔

مقطوع : تابعین کے آثار کو کہا جاتا ہے۔

علم حدیث کی متفرق اصطلاحات

راوی کے اپنے شیخ سے روایت کے اظہار کے لئے جو تعبیر اختیار کی جاتی ہے وہ بھی مختلف ہیں۔

تحدیث : یہ ہے کہ شیخ پڑھے اور شاگرد سنے۔

اخبار : یہ ہے کہ شاگرد پڑھے اور شیخ سنے۔

معنعن : اس حدیث کو کہتے ہیں، جس میں راوی سلسلہ سند کو لفظ ”عن“ سے تعبیر کرے اور اس طرح روایت کرنے کو ”عنہ“ کہتے ہیں۔

مؤنن : وہ حدیث جو لفظ ”ان“ سے روایت کی جائے مثلاً: ”حدثنا فلان ان فلاناً“

متفق و متفرق : یہ ہے کہ کئی راویوں یا ان کے باپ ہم نام ہوں، مگر ان کی شخصیت باہم مختلف ہو، جیسے عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن زید بن عامر، عبداللہ بن زید بن عبد ربہؓ۔

مؤتلف و مختلف : یہ ہے کہ نام، القاب وغیرہ تحریر کے لحاظ سے یکساں ہوں، مگر زبان سے اظہار میں ایک دوسرے سے مختلف ہو جیسے: مَسْؤُور اور مَسْؤُور، سلام اور سَلَام۔

متشابهہ : خود راویوں کے نام، تلفظ اور تحریر ہر دو لحاظ سے ایک دوسرے کے مماثل ہوں، البتہ اس کے باپ کے نام

اپنی سند سے اس طرح جمع کی جائیں کہ کتاب کے مصنف کا نام آنے نہ پائے۔

غریب الحدیث : جس میں احادیث کے مفرد الفاظ مل گئے جائیں۔

اربعین : چالیس احادیث کا مجموعہ۔

اقسام حدیث باعتبار تعداد و رواۃ

راوی کی تعداد کے لحاظ سے حدیث کی چار قسمیں ہیں :

متواتر : اس حدیث کو کہتے ہیں جس کو عہد صحابہ ؓ سے آج تک ایک اتنی بڑی جماعت روایت کرتی آئی ہو، جس کا جموت پر اتفاق ناقابل تصور ہو، اس کی تین صورتیں ہیں۔

تواتر طبقہ : جو ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ تک مسلسل پہنچتی رہے، مگر اس کے راویوں میں کچھ مخصوص افراد کے نام کی تعیین ممکن نہ ہو جیسے قرآن مجید۔

تواتر مسند : جسے راویوں کی ایک معتد بہ جماعت ہر دور میں نقل کرتی آئی ہو، مثلاً حدیث : ”من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار“۔

تواتر عمل : جس پر تواتر کے ساتھ ہر دور میں عمل ہوتا رہا ہو اور ان سب کا ایک غلط عمل پر اتفاق ممکن نہ ہو، مثلاً مسواک، رکعات صلوٰۃ وغیرہ۔

خبر واحد : جو تواتر کے ساتھ منقول نہ ہو، اس کی تین قسمیں ہیں : خبر مشہور، خبر عزیز، خبر غریب، احناف نے خبر مشہور کو مستقل قسم قرار دیا ہے۔ اور خبر واحد کی صرف دو قسمیں کی ہیں، عزیز اور غریب۔

خبر مشہور : اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے راوی ہر طبقہ میں کم از کم تین ہوں، اس سے کم نہ ہوں، یہاں تک کہ اگر تمام طبقات میں تین راوی ہوں اور کسی ایک طبقہ میں تین سے کم روایت کرنے والے رہ جائیں تو وہ حدیث ”مشہور“ باقی نہیں رہے گی۔

خبر مستفیض : وہ حدیث مشہور ہے، جس کے راویوں کی تعداد ہر طبقہ میں یکساں ہو، کہیں کم و بیش نہ ہو۔ اس لحاظ سے ”مشہور“ عام اور ”مستفیض“ خاص ہے۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک مستفیض و مشہور دونوں مترادف ہیں۔

خبر عزیز : وہ حدیث ہے، جس کے راوی ہر طبقہ میں کم از کم دو ہوں، اس سے کم نہ ہو، یہاں تک کہ اگر کہیں بھی صرف ایک راوی باقی رہ جائے تو حدیث عزیز باقی نہ رہے گی۔

غریب : اس حدیث کو کہتے ہیں جس کا راوی تمام طبقات میں، یا کسی بھی طبقے میں صرف ایک ہو، اس کی دو قسمیں ہیں۔ فرد مطلق، فرد نسبی۔

اطراف : وہ کتاب جس میں احادیث کا ایک گٹھاندہ ہو، جس سے بقیہ حدیث کا علم ہو جائے اور سند پوری ذکر کر دی جائے۔

علل : اس کتاب کو کہتے ہیں، جس میں ناقلین حدیث کے اختلاف سند اور ان کے حسن و قبح سے بحث کی جائے۔

مختصرات : طویل احادیث کا مختصر شدہ مجموعہ۔

وحدان : وہ کتاب جس میں ان راویوں یا صحابہ کا بیان ہو جن سے صرف ایک حدیث منقول ہے۔

تجرید : وہ کتابیں جس میں کسی مجموعہ حدیث کے متن کو ذکر کیا گیا ہو اور سند حذف کر دی گئی ہو۔

خرابہ (رہزنی)

اسلام کے قانون جرم و سزا میں جن چند جرائم کی سزا شرعی طور پر متعین اور مشخص کر دی گئی ہے ان میں ایک ”خرابہ“ بھی ہے، اسی کو بعض فقہاء نے ”قطع طریق“ سے بھی تعبیر کیا ہے۔ اس سلسلہ میں اصل قرآن مجید کی یہ آیت ہے کہ:

إلماجزاء اللذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أبديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض. (المائدہ: ۳۳)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں، یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں، یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں۔

چونکہ یہ اسلامی قانون جرم و سزا کا ایک اہم باب ہے، اس لئے اکثر مصنفین و فقہاء نے اس پر شرح و وسط سے گفتگو کی ہے، لیکن ملک العلماء علامہ کاسانی نے اس مسئلہ پر بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ جوڑی مرتب گفتگو فرمائی ہے، ان ہی کی تحریر کو اصل بنا کر اور دوسری کتابوں سے استفادہ کر کے یہ چند سطریں سپرد قلم کی جا رہی ہیں۔ اس سلسلہ میں چار مباحث ہیں، جن پر روشنی ڈالی جانی ضروری ہے۔

۱۔ ”خرابہ“ یا ”قطع طریق“ کی تعریف اور اس کی حقیقت۔

۲۔ ”قطع طریق“ کی سزا نافذ کئے جانے کے لئے مطلوبہ شرطیں۔

۳۔ ”قطع طریق“ کے جرم کو ثابت کرنے کے اصول۔

۴۔ ”قطع طریق“ کے احکام اور محارمین کی سزائیں۔

تعریف :

”قطع طریق“ راستہ چلنے والوں پر مال لوٹنے کی غرض سے حملہ آور ہونے کا نام ہے، چاہے فرد واحد ایسا کرے یا افراد و اشخاص کی جماعت مل کر اس کی مرتکب ہو، نیز اس کے اندر رہزنی کی قوت بھی موجود ہو، اس کے لئے کسی ہتھیار کا استعمال کیا جائے، یا لکڑی پتھر اور لاٹھی کا، اور وہ سب کے سب مال چھیننے اور غارت گری کرنے میں عملاً شریک ہوں، یا کچھ لوگ عملاً شریک ہوں اور کچھ لوگ بالواسطہ معاون ہوں۔ (۱) اردو زبان میں اسی مفہوم کو رہزنی یا ڈکیتی کے ذریعہ ادا کیا جاتا ہے۔ فقہی احکام پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ قطع طریق یعنی رہزنی کی چار صورتیں ہیں۔

اول : وہ جو مال لینے کے ارادہ سے حملہ آور ہوا، لیکن ڈرانے دھمکانے پر اکتفا کیا، نہ مال لیا اور نہ قتل کیا۔

دوسرے : وہ جو اسی ارادہ سے حملہ آور ہوا، مال لیا، لیکن قتل نہ کیا۔

تیسرے : وہ جس نے قتل کیا، لیکن مال نہیں لیا۔

چوتھے : وہ جس نے قتل بھی کیا اور مال بھی لیا۔

یہ چاروں صورتیں کسی شخص کے ”محارب“ یعنی رہزنی ہونے کی ہے۔ اسی سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص مال لوٹنے کی نیت سے نکلا، لیکن عملاً نہ مال لیا نہ قتل کیا اور نہ کسی کو ڈرایا، دھمکایا تو وہ محارب نہ ہوگا ”قاطع طریق“ ہونے کے لئے ان میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۲)

شرطیں

اور بالغوں کے ساتھ کوئی نابالغ شریک جرم ہو جائے تو یہ شرکت نہ صرف اس عورت اور نابالغ کو اس سزا سے بچائے گی، بلکہ دوسرے شرکاء جرم بھی سزا سے بچ جائیں گے، امام ابو یوسفؒ بالغوں کے ساتھ نابالغوں کی شرکت میں تو متفق ہیں، مردوں کے ساتھ کوئی عورت شریک ہو جائے تو اس کو سخت سزا اگر دانتے ہیں، (۲) عام فقہاء کے نزدیک عورت تو یوں ہی مجرم ہوگی ہی، نابالغ بچہ کی جرم میں شمولیت دوسرے مجرمین کو سزا سے بری قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہوگی، اور یہی بات قرین قیاس بھی ہے اور قرین مصلحت بھی، ورنہ اس طرح کے جرائم کا سدباب آسان نہ ہو سکے گا۔ (۳)

جس کے ساتھ جرم کا ارتکاب کیا گیا ہے، یعنی (مقطوع علیہ) اس کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں: اول یہ کہ وہ مسلمان یا ذمی ہو، حربی جو بغیر امان کے داخل ہو گیا ہو اس پر حملہ تو جائز ہے ہی، حربی اگر امان لے کر آیا ہو تو چونکہ اس کے بارے میں بھی اس شبہ کی گنجائش ہے کہ شاید اس کی مدت امان گزر گئی ہو اور اس کا مال معصوم نہیں، یعنی شرعی نقطہ نگاہ سے قابل احترام اور محفوظ باقی نہ رہا ہو، اس لئے اس شبہ کا قائدہ مجرم کو دیا جائے گا اور اس پر ”قطع طریق“ کی سزا نافذ نہ ہوگی۔ دوسرے جس مال پر حملہ کیا گیا ہو اس پر صاحب مال کا قبضہ ہو، یعنی وہ اس کی ملکیت رہی ہو یا بطور امانت کے اس کے پاس ہو، اگر غیر صحیح طریقہ پر اس نے مال پر قبضہ کیا ہوا تھا، جیسے وہ چوری کیا ہوا یا غصب کیا ہوا مال تھا، جب بھی اس کے لوٹنے والے پر قطع طریق

اس جرم پر استحقاق سزا کے لئے فقہاء کے نزدیک جو شرطیں ہیں ان میں بعض وہ ہیں جو خود مجرم (قاطع) سے متعلق ہیں، بعض کا تعلق اس شخص سے ہے، جس پر جرم کا ارتکاب کیا گیا (مقطوع علیہ)، بعض شرطیں دونوں سے متعلق ہیں، بعض شرطیں مال سے متعلق ہیں، جس کی وجہ سے جرم کا ارتکاب کیا گیا ہے (مقطوع لہ)، اور بعض شرطیں اس مقام سے متعلق ہیں جہاں مجرم نے جرم کا ارتکاب کیا (مقطوع فیہ)۔

خود مجرم سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ عاقل و بالغ ہو، نابالغ اور پاگل کا اس نوعیت کا جرم فقہ کی اصطلاح میں ”قطع طریق“ نہیں کہلائے گا، حضرت امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر روایت کے مطابق منقول ہے کہ مجرم کا مرد ہونا ضروری ہے، عورتیں عام طور پر ایسے جرائم کا ارتکاب نہیں کر سکتیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ کی دوسری روایت کے مطابق عورت اور مرد کا کوئی فرق نہیں اور یہی امام طحاویؒ کے نزدیک رائج ہے۔ (۱)

دوسرے فقہاء کے نزدیک بھی مرد و زن کا کوئی فرق نہیں ہے، (۲) فی زمانہ کہ ایسے اسلحے ایجاد پذیر ہو گئے ہیں، جن کا استعمال کر کے معمولی قوت اور ہمت کا آدمی بھی اپنے سے بدرجہا طاقتور اور باہمت شخص کو زیر کر سکتا ہے، امام طحاویؒ اور عام فقہاء کی رائے کا قوی اور مطابق مصلحت ہو محتاج اظہار نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر مردوں کے ساتھ کوئی عورت

کی حد جاری نہ ہوگی۔ (۱)

ان دونوں سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ دونوں ایک دوسرے کے محرم رشتہ دار نہ ہوں، اس لئے کہ محرم رشتہ داروں کے لئے ایک گونہ مال سے استفادہ کا اذن ہوتا ہے، یا کم سے کم مال اس سے محفوظ اور بچا کر نہیں رکھا جاتا، لہذا محرم کے مال چھیننے میں ایک طرح کا شبہ پیدا ہو گیا، (۲) دوسرے فقہاء کے نزدیک ایسی کوئی شرط نہیں ہے۔ (۳)

”قاطع طریق“ پر اس کی مقررہ حد جاری ہونے کے لئے جیسا کہ مذکور ہوا عملاً ہزنی میں شریک ہونا ضروری نہیں، بلکہ صرف دوسروں کا تعاون کرنا، جیسے خود کسی کو قتل نہ کیا، یا مال جمع تو کیا لیکن چھینا نہیں، بھر بھی وہ حد شرعی کا مستحق ہوگا، یہی رائے احناف کے علاوہ مالکیہ اور حنابلہ کی بھی ہے، (۴) لیکن فقہاء شوافع کے نزدیک جو شخص جرم میں صرف معاون ہو اس پر یہ حد جاری نہ ہوگی، ازراہ تعزیر قید یا جلا وطنی یا کوئی اور سزا دی جائے گی۔ (۵)

جس مال کو قاطع طریق نے لیا ہو، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شرع اسلامی کی نگاہ میں مال ہو، قابل قیمت ہو، محترم (معصوم) ہو کہ کسی دوسرے کے لئے اس پر دست درازی جائز نہ ہو ”قاطع طریق“ کی نہ اس میں ملکیت ہو، نہ اس کی ملکیت کا کوئی شبہ ہو، کسی اور کے لئے نہ اس میں تصرف جائز ہو اور نہ اپنے تصرف کے لئے کسی تاویل و توجیہ کا موقع ہو، مال محفوظ ہو،

عام لوگوں کے لئے اس میں اباحت کا شبہ نہ ہو، مقدار اتنی ہو کہ اگر تمام ہزنیوں پر تقسیم کر دی جائے تو درہم کے بقدر ہر ایک کے حصہ میں آئے، غرض سرقہ (چوری) میں فقہاء نے چوری کئے ہوئے مال کے لئے جو شرطیں مقرر کی ہیں وہ تمام شرطیں تحقق ہوں اب جا کر وہ ”قاطع طریق“ شمار ہوگا اور اس پر یہ حد جاری ہوگی۔ (۶)

جس جگہ ہزنی کا واقعہ پیش آیا ہو، اس سلسلہ میں دو شرطیں ہیں ایک شرط تو متفق علیہ ہے کہ یہ واقعہ اسلامی مملکت (دار الاسلام) میں پیش آیا ہو، دوسری شرط میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے ممتاز شاگرد امام محمدؒ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ ہزنی کا واقعہ شہر سے باہر پیش آیا ہو، شاید ان حضرات کے پیش نظر یہ ہے کہ چونکہ اہل شہر مسلح ہوتے ہیں، اس لئے عادتاً شہر پر ہزنیوں کا حملہ آور ہونا ممکن نہیں، بلکہ ان حضرات کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ اس مقام اور شہر کے درمیان سفر شرعی کی مسافت حائل ہو، البتہ دوسرے فقہاء اور خود فقہائے احناف میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شہر اور پیردن شہر کا کوئی فرق نہیں اور ہمارے زمانہ میں دن کے اجالے اور دوپہر کی روشنی میں نجی مکانات اور پرائیوٹ سرمایہ تو کجاء سرکاری مالی ادارے باوجود محافظت کی سوتہ پیروں کے جس طرح لوٹے جاتے ہیں وہ کسی کی نگاہ سے مخفی نہیں، ان حالات میں وہی رائے قابل عمل ہے جو امام ابو یوسفؒ کی ہے، فقہاء متاخرین نے

(۱) بدائع الصنائع: ۹۱/۷

(۲) بدائع الصنائع: ۹۱/۷، المبسوط: ۲۰۳/۹

(۳) وقد اختلف الحنفیة مع بقية المذاهب في هذا الشرط، ويكفي: الفقه الإسلامي وأدلته: ۱۳۲/۶

(۴) المیزان الکبری: ۱۶۹/۲، المغنی: ۲۹۷/۸

(۵) مغنی المحتاج: ۱۸۲/۳

(۶) بدائع الصنائع: ۹۱/۷

بھی اس کو محسوس کیا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ کا بیان ہے کہ مشائخ نے امام ابو یوسفؒ ہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، کہ شہر ہو یا بیرون شہر، راہزن مسلح ہوں یا غیر مسلح، دن ہو یا رات ”قطع طریق“ کا جرم واقع سمجھا جائے گا اور حد جاری ہوگی۔

رہزنی کے لئے مطلوبہ ثبوت

رہزنی کے جرم کے ثبوت کے لئے یا تو اقرار ہونا چاہئے یا شہادت، قاضی محض اپنے علم و اطلاع کی بناء پر اس جرم کا فیصلہ نہیں کر سکتا، البتہ امام مالکؒ کے یہاں جن لوگوں کا مال چھینا گیا ہو، باوجود فریق معاملہ ہونے کے ان کی شہادت راہزنوں کے خلاف مستبر ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک دوسرے رفقاء قافلہ جو خود اپنے مال کے بارے میں ان رہزنوں پر مدعی نہ ہوں ان کی شہادت بھی مستبر ہوگی۔ (۱)

حرابہ (رہزنی) کی سزا

قرآن مجید کی مذکورہ آیت میں ایسے مجرمین کے لئے چار سزاؤں کا ذکر کیا گیا ہے، قتل، سولی پر چڑھایا جانا، الٹے ہاتھ پاؤں کاٹ دینا اور نفسی من الارض، جس کی تشریح میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”نفی“ سے مراد قید ہے۔ امام مالکؒ سے ابن قاسم نے نقل کیا ہے کہ مجرم کو دوسرے ایسے شہر جلاوطن اور قید کر دینا نفی ہے جو اس کے شہر سے کم سے کم سفر شرعی کی مسافت یعنی اڑتالیس میل کی دوری پر واقع ہو، امام شافعیؒ کا

قول رائج بھی احناف کے مسلک کے مطابق ہے۔ البتہ امام احمدؒ کے یہاں ”نفی“ سے مراد ایک شہر سے دوسرے شہر اس طرح جلاوطن کرتے چلا جانا ہے کہ وہ کسی ایک جگہ نہ رہ پائیں۔ (۲)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ چاروں سزائیں چار قسم کے جرائم کے لئے ہے، اگر اس نے صرف مال لینے پر اکتفاء کیا ہو تو اس کے ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دئے جائیں، یعنی دایاں ہاتھ، بایاں پاؤں، یا اس نے صرف قتل کیا ہو، مال نہ لیا ہو، ایسا مجرم قتل کر دیا جائے گا، جس نے مال بھی لیا ہو اور قتل بھی کیا ہو، اس کے بارے میں امیر کو اختیار ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر پھر قتل کر دے، یا بغیر ہاتھ پاؤں کاٹے قتل کر دے، اور سادہ طور پر قتل کر دیا جائے یا سولی پر چڑھا کر قتل کر دیا جائے، اور اگر صرف ڈرایا دھمکایا، تو اسے قید کیا جائے گا اور سرزنش کی جائے گی، (۳) شوافع اور حنابلہ بھی قریب قریب اس مسئلہ میں احناف سے متفق ہیں، البتہ اگر ”قاطع طریق“ قتل کا بھی مرتکب ہو اور مال بھی لیا ہو تو اسے لازمی طور پر قتل اور سولی کی سزا دی جائے گی، ہاتھ پاؤں نہ کاٹے جائیں گے، (۴) غرض ائمہ سلاطین کے نزدیک قرآن پاک میں بیان کی گئی، مختلف سزائیں، جرم کی الگ الگ نوعیتوں سے متعلق ہیں، امیر اور قاضی کی صواب دید پر نہیں ہیں۔

امام مالکؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ امیر و قاضی کو مختلف سزاؤں کے درمیان اختیار دیا گیا ہے کہ اگر مجرم نے قتل کا ارتکاب کیا ہو تو اسے عام طریقے پر قتل کر دینے یا سولی دینے کا اختیار ہوگا اور

(۱) بدائع الصنائع: ۹۳/۷، بداية المجتهد: ۳۵۸/۲، الباب الخامس بماذا ثبت هذه الجناية

(۲) المغنی: ۴۹۳/۸، بداية المجتهد: ۳۵۶/۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی: ۶۲، بدائع الصنائع: ۹۵/۷

(۳) المہذب: ۲۸۳/۲، المغنی: ۲۸۸/۸

(۴) بدائع الصنائع: ۹۳/۷

بری کر دینے، یا رہزنیوں سے صلح کر لینے کی وجہ سے یہ سزا معاف نہیں ہو سکتی، خود امیر وقاضی جرم کے ثابت ہونے کے بعد اس کے معاف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ (۳)

اگر ”قاطع طریق“ کے پاس اس طرح حاصل کیا ہوا مال موجود ہو تو بالافتاق اصل مالک کا مال حوالہ کر دیا جائے گا، لیکن اگر وہ مال اب موجود نہ رہا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مال کا تادان واجب نہ ہوگا، (۴) دوسرے فقہاء کے نزدیک اس کا تادان بھی ادا کرنا ہوگا۔ (۵)

کن صورتوں میں حراہ کی سزا معاف ہو جاتی ہے؟

شریعت میں جن جرائم پر سزائیں (حدود) مقرر کی گئی ہیں، ان میں اس جرم کی خاص بات یہ ہے کہ اگر گرفتاری سے پہلے مجرم تائب ہو جائے تو اس کی توبہ قبول کی جاتی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے :

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَأُوا عَلَيْهِمْ

(البقرہ: ۲۳۰)

مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ۔

اسی لئے فقہاء نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، کہ وہ کیا صورتیں ہیں کہ سزا واجب ہونے کے بعد بھی ان میں رہزنی کی سزا معاف ہو جاتی ہے، علامہ کاسانی نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ چار صورتوں میں یہ سزا معاف ہو جاتی ہے۔

۱۔ راہزن جس شخص کے ساتھ رہزنی کا اقرار کر دے وہی شخص اس کو جھٹلا دے اور رہزنی کا انکار کرے۔

اگر اس نے صرف مال لیا ہو، قتل کا مرتکب نہ ہو تو امام کو چاروں سزا میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق ہوگا، جس کا وہ مصلحت عامہ کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرے گا، اور اگر اس نے صرف ڈرایا دھمکایا ہو تو بھی امام کو اس تفصیل کے ساتھ سزا کے انتخاب کا حق ہے کہ ان میں سے جو صاحب تدبیر ہو اس کے لئے تو قتل یا سولی ہی سزا متعین ہے، اور اگر صاحب رائے تو نہ ہو، لیکن طاقتور ہو تو اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دئے جائیں، اور اگر یہ دونوں باتیں بھی نہ ہوں تو قید اور مار پیٹ کی سزا دی جائے۔ (۱)

سولی دینے کی کیفیت میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، فقہاء مالکیہ میں سے ابن قاسمؒ اور ابن مہشونؒ اور فقہائے احناف میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام کرخیؒ سے منقول ہے کہ ایسے شخص کو زندہ سولی دی جائے گی، اس کے ہاتھ سولی کے تحت سے باندھ دئے جائیں گے، پھر نیزہ مار کر اسے قتل کر دیا جائے گا، لیکن فقہاء احناف میں امام طحاویؒ اور مالکیہ میں اشہبؒ، نیز شوافع اور حنابلہ کے نزدیک قتل کے بعد از راہ عبرت اسے سولی پر لٹکایا جائے گا، سولی پر زندہ لٹکانے میں مشلہ پایا جاتا ہے، جس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے، سولی کے بعد تین دنوں تک لاش لٹکنے دی جائے گی، تاکہ یہ عبرت خیز منظر جرائم پیشہ لوگوں کے لئے سامان موعظت بن سکے۔ (۲)

حراہ حقوق اللہ میں ہے

”قطع طریق“ یعنی رہزنی کے جرم کو فقہاء نے حقوق اللہ میں سے شمار کیا ہے، اس لئے متعلق لوگوں کے معاف کرنے یا

(۲) بداية المجتهد: ۳۵۷/۲، بدائع الصنائع: ۹۷/۷

(۱) بداية المجتهد: ۳۵۵/۲

(۵) التشریع الجنائی الإسلامی: ۲۵۹/۲

(۴) بداية المجتهد: ۳۹۸/۲

(۳) بدائع الصنائع: ۹۵/۷

کی ہیں، ان میں معمولی سا تفاوت پایا جاتا ہے، اس سلسلہ میں سب سے چست اور جامع تعبیر غالباً وہ ہے جو آمدنی نے اختیار کی ہے۔

☆ ما ینتھض فعله سببا للذم شرعا بوجہ ما من حیث ہو فعل له جس کا ارتکاب شرعا اپنی ذاتی حیثیت میں بہر صورت ممنوع ہو۔

☆ ”ما ینتھض سببا للذم شرعا“ (جو شرعا مذمت کا باعث ہو) کی قید نے واجبات و مستحبات کو حرام کے دائرہ سے نکال دیا کہ وہ شریعت کی نگاہ میں قابل مدح ہیں نہ کہ قابل مذمت۔

☆ ”بوجہ ما“ (بہر صورت مذموم ہو) کی تعبیر سے ”مباحات“ کو مستثنیٰ کرنا مقصود ہے، کہ مباحات کا ارتکاب بعض صورتوں میں ضرور قابل مذمت ہوتا ہے، لیکن ہمیشہ نہیں، حرام بہر طور مذموم ہوتا ہے۔

☆ ”من حیث ہو فعل له“ (بحیثیت اپنے فعل ہونے کے مذموم ہو) اس کا مقصد یہ ہے کہ کبھی کوئی مباح کسی واجب کے ترک کو مستلزم ہوتا ہے۔ وہ اس حیثیت سے ضروری مذموم ہوتا ہے، فی نفسہ مذموم نہیں ہوتا ہے، جب کہ حرام کا ارتکاب فی نفسہ مذموم ہوتا ہے۔ (۲)

☆ امام رازمی کا بیان ہے کہ ”حرام“ کے لئے چار اصطلاحیں ہیں: حرام (محرم) محظور، معصیت اور زنب۔ (۳)

حرام کے لئے اسالیب

مختلف اسالیب اور تعبیرات ہیں کہ نصوص میں ان کا استعمال

۲ - جرم اقرار سے ثابت ہوا ہو اور مجرم اپنے اقرار سے منحرف ہو جائے۔

۳ - جرم پر جو شہادتیں پیش ہوئی ہوں، خود وہ شخص ان کی تکذیب کر دے، جس کے ساتھ رہبرنی کا واقعہ پیش آنے کی گواہی دی گئی ہو۔

۴ - قاضی کے یہاں معاملہ پیش ہونے سے پہلے اور ضیفہ کے نزدیک پیش ہونے کے بعد بھی خود راہزن لوٹے ہوئے مال کا مالک بن جائے۔

۵ - گرفتاری اور قدرت سے پہلے راہزن تائب ہو جائے۔ اب اگر اس نے صرف مال لیا تھا تو وہ مال کو واپس کرے گا اور اس کے ہاتھ نہ کانٹے جائیں گے، صرف ڈرایا دھمکایا تھا تو قید کی سزا بھی نہ دی جائے گی اور اگر قتل کا مرتکب تھا تو بطور حد کے قتل نہ کیا جائے گا، البتہ مقتول کے اولیاء کی مرضی پر منحصر ہوگا، اگر وہ چاہیں تو بطور قصاص قتل کر دیں اور چاہیں تو خوں بہا پر راضی ہو جائیں، ہاں اگر قابو میں آنے کے بعد تائب ہو تو پھر دنیوی احکام کے اعتبار سے اس کی توبہ معتبر نہ ہوگی اس پر حد جاری کی جائے گی۔ (۱)

حرام

حرام کے معنی روکنے کے ہیں، ”حریم“ اس احاطہ کو کہتے ہیں جو کنوئیں میں کسی چیز کو گرنے سے روکے، فقہ کی اصطلاح میں ان باتوں کو کہتے ہیں، جن کے ارتکاب سے منع کر دیا گیا ہو، اس مفہوم کی ادائیگی کے لئے مختلف اہل علم نے جو تعبیریں اختیار

حرم کو بتلاتا ہے اور وہ یہ ہیں :

اعزازہ، قرآن و ممانعت کے اسباب اور شریعت کے مجموعی حراج سے کیا جاتا ہے، جیسا کہ ”امر“ اصل میں کسی بات کو واجب قرار دینے کے لئے ہے، لیکن کہیں مباحات اور مستحبات کو بھی ”امر“ کے صیغے سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

حرام لذائذ

بنیادی طور پر فقہاء نے حرام کی دو قسمیں کی ہیں، حرام لذائذ اور حرام لغیرہ۔

جوشی اپنی ذات سے حرام ہو وہ ”حرام لذائذ“ ہے، جیسے شراب کا پینا، یا مردار کا کھانا وغیرہ۔

جوشی اپنی ذات کے لحاظ سے حرام نہ ہو، بلکہ اس کے ساتھ جو فعل کیا گیا ہو وہ اس کا محل ہو، لیکن کسی خارجی وجہ سے اس میں حرم پیدا ہوئی ہو وہ ”حرام لغیرہ“ ہے، مثلاً: دوسرے کا مال بلا اجازت کھانا کہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے حلال و جائز ہے البتہ دوسرے کی اجازت نہ پائے جانے کی وجہ سے حرام ہے۔ (۲)

”حرام لذائذ“ اور ”حرام لغیرہ“ کے احکام میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ ”حرام لغیرہ“ کے ذریعہ بعض اوقات حکم شرعی کی تکمیل کا فریضہ بھی انجام دیا جاتا ہے اور جہاں بعض وجوہ سے اس فعل کا ارتکاب حرام اور باعث گناہ ہوتا ہے، وہیں بعض وجوہ سے اس کے ذریعہ کسی واجب شرعی کی ادائیگی بھی ہوتی ہے، مثلاً غصب کی ہوئی زمین پر، یا غصب کردہ لباس میں نماز کی ادائیگی، کہ اس عمل سے وہ ایک طرف گنہگار بھی ہوتا ہے، لیکن یہ نماز اداء فرض کے لئے کفایت کر جاتی ہے، یہ رائے احناف، شوافع، اور مالکیہ کی ہے، متاثرہ اور زید یہ کے نزدیک

۱ - نہی اور ممانعت کا صیغہ: جیسے ارشاد خداوندی ہے: ”لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة“ (آل عمران: ۱۳۰) یا جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”لا يبيع بعضكم على بيع بعض“ (۱)

۲ - حرام اور حرام سے نکلنے والے الفاظ، مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”حرمت عليكم الميتة“۔ (المائدہ: ۳)

۳ - حلال اور جائز نہ ہونے کی صراحت، جیسے ارشاد خداوندی ہے: ”لا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شهياً“۔ (بقرہ: ۲۲۹)

۴ - کسی فعل پر حد شرعی مقرر کیا گیا ہو، مثلاً: ”الشارق والسارق فاقطعوا ايديهما“۔ (مائدہ: ۳۸)

۵ - کسی فعل پر کفارہ واجب قرار دیا گیا ہو۔

۶ - کسی فعل پر عذاب اخروی کی دھمکی دی گئی ہو۔

۷ - کسی فعل پر ایمان کی نفی کی گئی ہو۔

۸ - کسی فعل کو گناہ قرار دیا گیا ہو۔

۹ - کوئی بھی ایسی تعبیر اختیار کی گئی ہو جو ممانعت اور اجتناب کو بتاتی ہو، جیسے: ”اجتنبوا قول الزور“۔ (صحیح: ۳۰)

۱۰ - صیغہ نہی کے بجائے صراحتاً نہی کا لفظ استعمال ہوا ہو۔

مثلاً ”نہی اللہ“، ”نہی الرسول“، ”نہوں وغیرہ۔

البتہ بعض اوقات نہی کا صیغہ، نہی کا لفظ، اجتناب و ممانعت کو بتلانے والی تعبیر یا کسی فعل کو گناہ قرار دینے کی عبارت کا مقصود حرم کے بجائے ”کراہت“ کا اظہار ہوتا ہے، جس کا

حرام لذائذ اور حرام لغیرہ میں کوئی فرق نہیں، اس لئے ان کے ہاں غصب کی زمین اور غصب کے کپڑے میں نماز ہی ادا نہیں ہوگی۔ (۱)

حرام لغیرہ

”حرام لغیرہ“ جو اپنے وصف کے اعتبار سے حرام ہو، امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں ہو سکتا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اپنی اصل کے لحاظ سے واجب ہو سکتا ہے، جیسے عید کے دن روزہ رکھنے کی نذر مانی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ نذر اپنی اصل کے لحاظ سے درست ہوگی اور اس پر ایک روزہ واجب ہوگا، کہ یہ روزہ اپنی اصل کے لحاظ سے جائز ہے، ایک خارجی وصف کی بناء پر اس کی ممانعت ہے، امام شافعیؒ کے یہاں یہ نذر بے اثر ہوگی کہ کسی بات کا وصف کے اعتبار سے ممنوع ہونا، اس بات کے مغائر ہے کہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے واجب ہو۔ (۲)

حربی

اسلام میں نظام حکومت کی ایک خاص قسم ”دارالحرب“ ہے، ہر چند کہ دارالحرب کی تعریف میں فقہاء کی آراء اور تعبیر کا اختلاف ہے، تاہم اس کا حاصل یہی ہے کہ دارالحرب وہ مملکت کافرہ ہے، جہاں اصولی طور پر کافروں کو امن حاصل ہو اور مسلمان شہری امن سے محروم ہوں، نیز وہاں مسلمان مذہبی عبادات و شعائر کی علانیہ انجام دہی سے قاصر ہوں، اسی کو فقہاء نے ظہور احکام کفر و غیرہ سے تعبیر کیا ہے، (۳) دارالحرب کے شہری کو فتنہ کی اصطلاح میں حربی کہا جاتا ہے۔

احکام کے اعتبار سے حربی دو قسم کے ہیں، ایک دارالحرب میں رہنے والے عام شہری، دوسرے دارالحرب کے وہ شہری جو امان، یعنی دارالاسلام میں سفر کی خصوصی اجازت حاصل کر کے آئے ہوں، ان کو ”مستامن“ کہا جاتا ہے، ”مستامن“ کے احکام خود اس لفظ کے تحت مذکور ہوں گے، اور دارالحرب کے دوسرے شہریوں کے احکام خود دارالحرب کی حقیقت اور اس کے احکام سے متعلق ہیں، موجودہ زمانہ میں اس بات کی تعیین کہ کن علاقوں کو دارالحرب کہا جائے گا، بجائے خود ایک اہم اور تحقیق طلب مسئلہ ہے، انشاء اللہ ”دار“ کے تحت اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی جائے گی اور اسی کے ذیل میں حربیوں کے متعلق اسلامی نقطہ نظر اور فقہی احکام کی بھی وضاحت ہو سکے گی، نیز ”مستامن“ اور ”دار“ کے علاوہ ”غنیمت“ کی بحث بھی اس موضوع سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔

یہاں صرف حربی سے متعلق بعض بنیادی اور ضروری احکام اجمال کے ساتھ ذکر کئے جاتے ہیں۔

۱ - حربی معصوم الدم نہیں ہوتا، یعنی شرعاً اس کا قتل مباح ہوتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دارالحرب میں مقیم کافروں کے علاوہ مسلمانوں کو قتل کر دیا جائے، تب بھی نہ اس پر دیت واجب ہوگی اور نہ قصاص۔ (۴)

دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ حکم دارالحرب کے کافر شہریوں کا ہے، مسلمان شہریوں کا خون بہر حال معصوم ہے، اگر جان بوجھ کر قتل کیا ہے تو قصاص ورنہ دیت

(۲) الاحکام: ۱۶۷/۱، التوضیح: ۲۱۵/۱

(۳) بدائع الصنائع: ۲۵۲/۲، حلیہ: ۵۸۸/۲

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام: ۱۵۸/۱

(۳) دیکھئے: بدائع الصنائع: ۱۳۷/۲، اور اس کے مابعد

واجب ہوگی۔ (۱)

۲ - حربوں کا مال بھی معصوم نہیں، مسلمان کسی طور سے حاصل کر لیں تو وہ اس کے مالک سمجھے جائیں گے، یہی حکم دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کا بھی ہے، ابن نجیم کا بیان ہے: ”و حکم من اسلم فی دار الحرب ولم یہاجر کالحربی عند ابی حنیفہ لأن ماله غیر معصوم عنده۔ (۲)

۳ - مسلمان جو سفر کی خصوصی اجازت حاصل کر کے دارالحرب جائیں، ان کے لئے یہ تو مناسب نہیں کہ وہ حربوں کے ساتھ دھوکہ دہی کی راہ اختیار کریں، (۳) البتہ معاملہ کی کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے جو اسلام میں جائز نہیں، اور کفار اُن کو جائز سمجھتے ہوں، جیسے شراب یا مردار فروخت کر کے اس کی قیمت حاصل کرنا وغیرہ، تو احتلاف کے نزدیک یہ صورت جائز ہوگی۔ (۴)

۴ - حربوں سے اسلحہ کی فروخت جائز نہیں، (۵) بلکہ کوئی بھی ایسی صورت اختیار کرے جس سے دارالحرب کی دفاعی قوت میں اضافہ ہو جائز نہیں، جیسے دارالحرب میں لوہے کی کان کی دریافت اور اس میں کام کرنا۔ (۶)

۵ - دارالحرب میں حربوں سے جرائم سرزد ہوں تو اسلام کا قانون جرم و سزا ان پر نافذ نہیں ہوگا۔ (۷)

۶ - حربوں کی اسلام سے عداوت کی وجہ سے اسلام کا نقطہ نظر

یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان کے ساتھ مالی اعتبار سے بھی حسن سلوک سے گریز کیا جائے، چنانچہ زکوٰۃ تو کافروں کو دینا جائز نہیں، صدقات نافلہ کے ذریعہ جہاں کافروں کی مدد کا ذکر ملتا ہے وہاں بھی اہل ذمہ، یعنی مسلمان ملک کے غیر مسلم شہری کی صراحت ملتی ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھیے ”مدتہ“)

۷ - کسی حربی باشندہ کو خصوصی اجازت حاصل کر کے بھی اسلامی ملک میں ایک سال تک قیام کی اجازت نہ دی جائے گی، سوائے اس کے کہ وہ وہاں کی شہریت کا طالب ہو اور اس پر جزیہ لگایا جائے۔ (۸)

حرم

مکہ مکرمہ کے حرم ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، خود قرآن مجید میں اس کے حرم مامون ہونے کا ذکر موجود ہے، ”اولم نمکن لہم حرمنا امنا“ قرآن پاک نے اس کے مامون ہونے کی جہت کو مبہم رکھا ہے، حدیث نے اس کی توضیح و تشریح کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس کے کانٹے کاٹنے نہ جائیں، حرم کے شکار کو پریشان نہ کیا جائے، بغیر اعلان و تعریف کے اس کا لقطہ نہ لیا جائے، (۹) ایک اور روایت میں ہے کہ نہ حرم میں خون بہایا جائے اور نہ اس کے درخت کاٹے جائیں، (۱۰) اسی طرح حرم کے چار احکام بحیثیت مجموعی حدیث میں مذکور ہیں،

(۳) شرح السیر الکبیر: ۱۳۸۶/۳

(۶) السیر الکبیر: ۱۳۷۷/۳

(۹) بخاری: ۲۱۶۸، باب فضل الحرم

(۲) البحر الرائق: ۱۳۷/۵

(۳) حاشیہ شلبی علی تبیین الحقائق: ۹۷/۳، (۵) ہدایہ: ۵۳۲/۲، باب المستامن

(۸) ہدایہ: ۵۶۶/۲

(۱) المغنی: ۲۳۸/۷

(۷) رد المحتار: ۲۵۳/۳

(۱۰) ترمذی: ۱۶۷۱، باب ما جاء فی فضل حرمة مکہ

حرم کی کچھ تخصیص باقی نہ رہی، کیونکہ یوں قتل ہر جگہ ممنوع ہے، رہ گئی ایسے مجرموں کو پناہ نہ دینے کی بات تو اس کا مطلب یہی ہے کہ ضروریات زندگی اس پر اس طرح بند کر دی جائے کہ وہ حرم چھوڑنے پر مجبور ہو جائے۔

حرم کے درخت

اس پر اتفاق ہے کہ حرم کا درخت کاٹنا حرام ہے کہ دوا اور چارہ کی ضرورت کے سوا حرم کی گھاس (حشیش) کا کاٹنا جائز نہیں، دوا اور چارہ کے لئے کاٹنا ائمہٴ ثلاثہ کے ہاں جائز ہے، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں جائز نہیں، تاہم درخت کے کاٹنے پر امام مالکؒ کے ہاں صرف گتہ گار ہوگا، اس پر کوئی جزا واجب نہ ہوگی، امام شافعیؒ کے ہاں جزا واجب ہوگی، بڑا درخت ہو تو گائے، چھوٹا ہو تو بکری، (۲) اور احتلاف کے ہاں درخت کی قیمت، (۳) کس قسم کے درخت کاٹنے کی ممانعت ہے؟ طحاویؒ نے اس پر تفصیل و وضاحت سے گفتگو کی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ تین قسم کے درختوں کا کاٹنا اور جزاء دئے بغیر ان سے نفع اٹھانا دونوں جائز ہے، ایک قسم کے درخت وہ ہیں کہ نہ اس کو کاٹنا جائز ہے اور نہ جزاء دئے بغیر ان سے نفع اٹھانا، پہلی تین قسم کے درخت یہ ہیں :

- ۱ - لگایا ہوا پودا، جس کو عموماً لوگ لگایا کرتے ہیں۔
- ۲ - لگایا ہوا پودا، گو عام طور پر یہ پودا لگایا نہ جاتا ہو۔
- ۳ - ایسا پودا جسے لوگ لگایا کرتے ہوں، مگر وہ از خود آگ آئے ہوں خود رو پودے ہیں جو از خود آگ آئے ہوں اور عام طور پر

حرم میں کسی کو قتل نہ کیا جائے، حرم کے درخت نہ کاٹے جائیں، شکار نہ کیا جائے اور بلا اعلان و تعریف لفظ نہ لیا جائے، ذیل میں انھیں کی بابت فقہاء کی رائیں درج کی جاتی ہیں۔

حرم میں اجزاء قصاص

حرم شریف میں قتل کی ممانعت تو اصولی طور پر متفق علیہ ہے، اس پر بھی اتفاق ہے کہ کسی نے دوسرے کا کوئی عضو کاٹ دیا، جس سے اس کی ہلاکت واقع نہ ہوئی، پھر اس نے بھاگ کر حرم شریف کی پناہ لی، تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اس میں بھی اختلاف نہیں کہ حرم کے اندر کوئی جرم کیا تو اس پر حرم ہی میں سزا نافذ ہو سکتی ہے، اختلاف اس میں ہے کہ حدود حرم سے باہر کسی کو قتل کیا اور حرم کی پناہ لے لی تو آیا اب حدود حرم کے اندر ہی اس پر ان سزائوں کا نفاذ ہوگا اور ازراہ قصاص اسے قتل کر دیا جائے گا، یا اس کے حرم سے باہر آنے کا انتظار کیا جائے گا؟ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر سزا جاری کی جائے گی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: حرم گتہ گار قاتل (فار بدم) اور مجرم (فار بجلتہ) کو پناہ نہیں دیتا، (۱)۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حرم میں سزا جاری نہ کی جائے گی بلکہ اس پر ہر طرح کے کھانے پینے کی چیزیں روک لی جائیں گی، یہاں تک کہ وہ خود نکلنے پر مجبور ہو جائے، پھر نکلتے ہی اسے گرفتار کر لیا جائے گا اور اس پر سزا کا نفاذ عمل میں آئے گا، (۲) ان حضرات کے پیش نظر حدیث کا عموم ہے کہ آپ ﷺ نے مطلقاً قتل کی ممانعت فرمائی ہے، اگر یہ ممانعت صرف ظلماً قتل کرنے کی بابت ہو تو

(۲) رحمة الأمامة: ۱۳۰

(۱) حوالہ سابق

(۳) مراۃ الفلاح مع الطحاوی: ۲۸۵، باب الجنایات

(۳) رحمة الأمامة: ۱۳۰

جن جانوروں کا قتل جائز ہے؟

تاہم بعض وحشی جانوروں کو مار ڈالنے کی اجازت ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت میں پانچ جانوروں کا ذکر ہے۔ چوہا، بچھو، کوا، چیل، اور کاٹ کھانے والا کتا (کلب محذور)، (۵) مسلم کی روایت میں سانپ کا اضافہ ہے، (۶) ترمذی ہی نے ابوسعید خدریؓ سے مطلقاً درندہ (السبع العادی) کے الفاظ نقل کئے ہیں، (۷) بعض روایات میں بھیڑے اور چیتے کا صریحاً ذکر ہے، (۸) اس طرح نو ہو جاتے ہیں، پس صحیح یہ ہے کہ ان جانوروں کی تحدید مقصود نہیں، بلکہ ایذا پہنچانے والے جانور مراد ہیں، یہی رائے احناف اور مالکیہ کی ہے، شوافع کے نزدیک ایسے جانوروں کا شکار جائز ہے، جن کا گوشت کھایا نہیں جاتا، (۹) چنانچہ حنفیہ کے یہاں علاوہ ان جانوروں کے جن کا ذکر حدیث میں موجود ہے، چھمر، چوٹی، جو تک وغیرہ کے قتل کی اجازت کی تصریح موجود ہے۔ (۱۰)

حرم کا لفظ

جہاں تک حرم کے لفظ کی بات ہے تو حرم ہو یا حل، احناف اور مالکیہ کے ہاں حکم میں کچھ فرق نہیں، تشبیر ہر دو صورت میں ضروری ہے، حرم کے ذکر سے محض تاکید و اہتمام مقصود ہے، شوافع

انہیں لگایا بھی نہ جاتا ہو، ان کا کٹنا اور اکھیرنا جائز نہیں، (۱) اس کے ساتھ ان شرطوں کا بھی اضافہ کر لیجئے، کہ درخت سوکھا ہوا نہ ہو، نہ ٹوٹا ہوا ہو، اذخر اور سوکھی ہوئی گھاس کا بھی کٹنا جائز نہیں ہے۔ (۲)

حرم میں شکار

شکار کے سلسلہ میں جو احکام محرم کے ہیں، قریب قریب وہی احکام اس شخص کے شکار کرنے کے ہیں جو خود تو حلال ہو، لیکن حرم میں شکار کرے، وحشی جانوروں کا شکار دونوں ہی صورتوں میں ممنوع ہے، اور کر لے تو موجب تاوان ہے، عام فقہاء کے نزدیک واجب ہوگا کہ اسی حجم کا پالتو جانور خرید کر ذبح کیا جائے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اصولاً ”مثل معنوی“ یعنی قیمت واجب ہے، (۳) خواہ اس سے جانور خرید کر ذبح کرے، یا کھانا خرید کر فی مسکین نصف صاع (ایک کلو چھ سو بانوے گرام) صدقہ کر دے، ہاں محرم اور حلال شخص کے حرم میں شکار کے درمیان اس قدر فرق ہے کہ محرم یوں بھی کر سکتا ہے کہ بجائے صدقہ کے ہر نصف صاع کھانے کے بدلہ ایک روزہ رکھ لے، مگر حرم کے شکار کے لئے صدقہ کرنا ہی ضروری ہے، لایجزیء الصوم بقتل الحلال صید الحرم۔ (۴)

(۱) طحطاوی علیٰ مراۃ الفلاح: ۲۸۵ (۲) فتح القدیر علیٰ الہدایہ، اذخر کا استثناء خود حدیث سے ثابت ہے، بخاری: باب لایحل القتال فی مکہ

(۳) رحمۃ الامة: ۱۳۹ (۴) مراۃ الفلاح: ۲۸۵، مع الطحطاوی

(۵) ترمذی، باب ماجاء ما یقتل المحرم من الاداب: ۱۷۱، باب ما یقتل من الدواب ”کلب عقور“ کا ترجمہ ”کنکے“ سے امام ابوحنیفہؒ کے ہاں ہے۔ امام زفر نے بھیڑیا، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے درندہ جانور مراد لیا ہے۔ امام مالکؒ نے شیر، چیتے اور بھیڑیا کو کلب میں شامل مانا ہے، معارف السنن: ۱۰۹۶

(۶) مسلم: ۳۸۱۷، باب ما ینبذ للمحرم وغیرہ، قتله من الدواب فی الحل والحرم

(۷) ترمذی، باب ماجاء ما یقتل المحرم من الدواب: ۱۷۱ (۸) معارف السنن: ۱۰۶۲

(۹) حوالہ سابق (۱۰) مراۃ الفلاح: ۲۸۵

اور حائلہ فرق کرتے ہیں کہ لفظ حرم کو پانے والا اسے بحفاظت رکھے، جب تک حرم میں رہے اس کی تشہیر کرتا رہے، جب حرم سے جائے تو حاکم شہر کے حوالے کر دے، وہ کسی طور اس کا مالک نہیں بن سکتا۔ (۱)

کیا مدینہ حرم ہے؟

مکہ مکرمہ کے حرم ہونے پر فقہاء ایک خیال ہیں، لیکن مدینہ منورہ بھی حرم ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ مدینہ کو بھی حرم مانتے ہیں، ان حضرات کے نزدیک مدینہ کے درخت کاٹنا اور شکار کرنا جائز نہیں۔ تاہم اگر ایسا کر گزرے تو کوئی جزاء واجب نہیں ہوتی، امام شافعیؒ کی رائے تھی کہ جو درخت کاٹے یا شکار کرے اس کے جسم سے تمام سامان (سلب) چھین لیا جائے، لیکن بعد کو انھوں نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا، ان حضرات کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مدینہ فلاں مقام سے فلاں تک حرم ہے، نہ اس کے درخت کاٹے جائیں اور نہ کسی بدعت کو ایجاد کیا جائے، جو یہاں کسی بدعت کو جنم دے، اس پر خدا، فرشتوں اور تمام انسانیت کی لعنت ہے۔

احناف کے نزدیک مدینہ منورہ حرم نہیں ہے، حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے کہ ان کے بھائی عمیر کے پاس ایک پرندہ تھا، جس سے وہ کھیلتے تھے، پرندہ مر گیا تو آپ ﷺ نے مزاحاً دریافت فرمایا: ”یا عمیر! ما فعل بک النعیر؟“ اب اگر مدینہ کے شکار کی ممانعت ہوتی تو ظاہر ہے کہ حضور ﷺ پرندہ کو

روک رکھنے اور اس سے کھیلنے کی اجازت مرحمت نہ فرماتے۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کے گھر والوں کے پاس ایک جنگلی جانور تھا، آپ تشریف لے جاتے تو دوڑتا، بھاگتا اور کھیلتا، آپ ﷺ کی آمد کا احساس کرتا تو بیٹھ جاتا اور حرکت نہ کرتا، اسی طرح آپ ﷺ نے حضرت سلمہؓ کو شکار کی جگہ کی رہبری بھی فرمائی ہے، خود امام بخاریؒ نے اسی باب (باب حرم المدینہ) میں حدیث پیش کی ہے، جس سے مدینہ کے درختوں کو کٹنا ثابت ہے، وہ گئی وہ روایت جس میں مدینہ کے درخت کاٹنے کی ممانعت ہے تو حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ مدینہ کی خوبصورتی کو باقی رکھنے کی غرض سے تھا، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے مدینہ کے قلعوں اور خوبصورت عمارتوں کو منہدم کرنے سے بھی منع فرمایا: لا تمهدموا الاطام فلانها زينة المدينة۔ (۲)

خریہ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ سونا اور ریشم میری امت کی خواتین کے لئے حلال ہے اور مردوں کے لئے حرام، (۳) ایک روایت میں ہے کہ جو شخص دنیا میں ریشمی لباس پہنے آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں، (۴) اس لئے اصولی طور پر فقہاء اس پر متفق ہیں کہ مردوں کے لئے ریشمی لباس کا استعمال جائز نہیں، البتہ اس کی تفصیل میں معمولی نوعیت کا اختلاف بھی ہے، اس لئے پہلے فقہاء احناف کے مسلک پر قاضی خاںؒ، حاکمیؒ اور شامیؒ وغیرہ نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے، پھر جن نکات میں دوسرے فقہاء کا اختلاف ہے ان کی طرف اشارہ

(۲) ملخص از: عمدة القاری: ۲۲۹/۱-۲۳۰، باب حرم المدینہ

(۳) بخاری عن عمر، باب لبس الحریر: ۷۸/۲

(۱) رحمہ اللہ: ۲۳۳، کتاب الفلطة

(۳) ترمذی: ۳۰۲/۱، باب ما جاء فی الحریر والذهب للرجال

کر دیا جائے گا۔

ریشم کی تھوڑی مقدار جائز ہے، زیادہ مقدار جائز نہیں، اور تھوڑی مقدار سے مراد لمبائی اور چوڑائی چار انگل ہے، صحیح تر قول کے مطابق ایک جگہ اتنی مقدار ریشم کا استعمال مکروہ ہوگا، اگر متفرق جگہ ریشم کا استعمال ہو، لیکن کسی ایک جگہ اتنی مقدار نہ ہو تو مضا نقد نہیں، (۱) اس لئے کہ حضرت عمر ؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے دو تین چار انگلی ریشم کی اجازت دی ہے، الا موضع اصبعین او ثلاث او اربع۔ (۲)

نیز یہ بھی مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ایک ایسا جبہ استعمال فرمایا ہے، جس کے کنارے ریشمی کپڑے کے سلے ہوئے تھے۔ (۳)

اگر ریشمی کپڑا جسم کے اندرونی اور بالائی کپڑے کے درمیان ہو، جس کو "حشو" کہا جاتا ہے تو ایسے کپڑے کا پہننا جائز ہے۔

کپڑے پر ریشم کی دھاری کو بعض فقہاء نے مطلقاً جائز قرار دیا ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے، شامی نے سرحی سے نقل کیا ہے: "لا بأس بالعلم فی القوب کانه نبع" نیز یہ بھی نقل کیا ہے کہ اس کے لئے کسی مقدار کی تعیین نہیں۔ (۴)

امام صاحب سے یہ بھی منقول ہے کہ ریشمی کپڑے کی حرمت اس وقت ہے، جب کہ وہ جسم سے مس کر رہا ہو، لیکن

فوقی اس بات پر ہے کہ گو اوپر کا کپڑا ریشمی ہو اور اس پر کپڑے اور جسم کے درمیان حائل ہو پھر بھی حرام ہوگا، (۵) امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جنگ میں ریشمی کپڑے کا استعمال جائز ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں۔ (۶)

جس کپڑے کا بانا ریشم نہ ہو اور تانا ریشم ہو، امام ابو حنیفہ کے نزدیک مطلقاً اس کا استعمال جائز ہے۔ (۷)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ریشمی بستر، فرش، تکیہ اور پردے وغیرہ کا استعمال جائز ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جائز نہیں، غالباً صاحبین کی رائے زیادہ صحیح ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حریر و دیاج کے کپڑے پہننے اور اس پر بیٹھنے دونوں سے منع فرمایا ہے۔ (۸)

تابالغ بچوں کو ریشمی کپڑا پہننا جائز نہیں البتہ پہنانے والا گنہگار ہوگا۔ (۹)

دوسرے فقہاء کی رائیں

صاحبین کی طرح دوسرے فقہاء بھی ریشمی کپڑے کے تکیے، فرش اور پردے جائز نہیں قرار دیتے، نیز جوں، خارش وغیرہ کی وجہ سے بھی فقہاء مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء ریشمی کپڑے کی اجازت دیتے ہیں، چار انگل کی مقدار کی اجازت میں دوسرے فقہاء بھی احناف کے ہم خیال ہیں، ریشمی دھاگے کے ساتھ

(۲) مسلم: ۱۹۱/۲، باب تحریم استعمال إناء الذهب و الحریر

(۱) رد المحتار: ۲۲۲/۵

(۳) بخاری: ۸۶۲/۲، باب القباء والفروج و هو القباء الخ، مسلم: ۱۹۰/۲، باب تحریم استعمال إناء الذهب و الفضة و الحریر

(۵) رد المحتار: ۲۲۵/۵

(۳) رد المحتار: ۲۲۲/۵

(۷) قاضی خان علی الہندیہ: ۴۱۲/۳

(۶) در علی ہامش الرد: ۲۲۲/۵

(۹) قاضی خان علی الہندیہ: ۴۱۲/۳

(۸) بخاری، عن حلیفہ: ۸۶۸/۲، باب القراض الحریر

سوتی یا کسی اور دھاگے کی بناوٹ ہو تو شوافع اور حنابلہ کے نزدیک غالب کا اعتبار ہوگا اور مالکیہ کے یہاں بہر حال اس کی ممانعت ہوگی، (۱) احناف کی رائے گزر چکی ہے کہ اگر بانارشم کا نہ ہو صرف تانارشمی ہو تو جائز ہے۔

حریم

”حریم“ کے اصل معنی رکاوٹ کے ہیں، اسی لئے کنویں کے مندر کو ”حریم“ کہا جاتا ہے، کہ کنویں میں گرنے سے رکاوٹ ہے، حدیث میں یہ لفظ کنویں اور چشمے کے سلسلے میں وارد ہوا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے کوئی کنواں کھودا، تو اس کنویں کے گرد چالیس ہاتھ اس کا حق ہے۔ جس میں اس کا جانور بیٹھا کرے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ افتادہ زمین میں کھودا جانے والا کنویں کا ”حریم“ پچیس ہاتھ ہے، (۲) یہاں حدیث میں حریم سے وہ خاص حصہ مراد ہے جو غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودنے کی وجہ سے کھودنے والے کو حاصل ہو جاتی ہے، اسی لئے اہل علم نے ”حریم“ کی تعریف یوں کی ہے کہ آباد کردہ جگہ سے مکمل نفع اٹھانے کے لئے جس کی ضرورت ہو وہ ”حریم“ ہے، ”مسامس إلیہ الحاجة لتمام الانتفاع بالمعمور۔“ (۳)

احناف کا نقطہ نظر

”حریم“ کے مسئلہ میں غالباً فقہاء حنفیہ نے زیادہ منضبط اور مبسوط گفتگو کی ہے، لیکن ماضی قریب کے بعض اہل علم نے اس پر اچھی طرح روشنی ڈالی ہے، انہی مصنفین میں ڈاکٹر وحید زحلی ہیں، نیچے ”حریم“ سے متعلق احکام ڈاکٹر زحلی کی

تحریر سے نقل کئے جا رہے ہیں :

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چشمہ کا ”حریم“ ہر سمت سے پانچ سو ہاتھ ہے، اس رقبہ میں کسی اور کو زمین کھودنے کی اجازت نہیں دی جائے گی، کنواں جس سے ہاتھ کے ذریعہ پانی کھینچا جائے، (بشر عطن) کا حریم بالاتفاق ہر چار جانب سے چالیس ہاتھ ہے اور وہ کنویں جن کا پانی اونٹ یا جانور کے ذریعہ کھینچا جائے، (بشر ناضح) کا ”حریم“ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چالیس ہاتھ اور صاحبین کے نزدیک ساٹھ ہاتھ ہے، واضح ہو کہ کنواں اور چشمہ کا یہ حریم اس صورت میں ہے، جب کہ افتادہ سرکاری زمین کی کھدوائی ہو اور امام سے اجازت حاصل ہو، یا خود اپنی مملوکہ زمین میں کنواں یا چشمہ کھودا ہو، اگر کسی اور کی مملوکہ زمین میں کنواں کھود لیا تو جائز نہ ہوگا اور نہ حریم کا حق دار ہوگا، نیز ہاتھ سے مراد چار انگلیوں کی مشیت سے چھ مشیت ہے۔

افتادہ زمین میں نہر کھودی تو نہر کی دونوں طرف اتنی زمین اس کی حریم سے لی جائے گی جس پر نہر کی مٹی ڈالی جائے، اگر کسی اور کی مملوکہ زمین سے اپنی زمین میں نہر لایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے کوئی حریم نہیں، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لئے حریم ہوگا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں طرف سے نہر کی اصل چوڑائی کا نصف نصف اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر دو جانب سے مکمل نہر کے برابر، اس اختلاف کا اثر یہ پڑیگا کہ نہر کے ان کناروں پر نہر کی جو مٹی ڈالی جائے گی، صاحبین کے نزدیک مالک نہر کو اس پر درخت لگانے کا حق حاصل ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالکان زمین کو۔

طرف دوسرے کی مملوکہ اراضی ہیں، تو اس کے لئے کوئی حریم نہیں۔ (۲)

(حریم کے مسئلہ کا تعلق چونکہ سرکاری مملوکہ افتادہ زمین سے ہے، جس کو "موات" کہا جاتا ہے، اس لئے اس مسئلہ کے ساتھ "احیاء موات" کی بحث بھی دیکھنی چاہئے۔)

حُصْبَہ

"حُصْبَہ" یا "احتساب" ایسے معروف کا حکم دیتا ہے جس کو لوگ چھوڑ رہے ہوں اور ایسے منکرات سے روکتا ہے، جس کا لوگ ارتکاب کر رہے ہوں، یوں تو "امر بالمعروف" اور "نہی عن المنکر" امت کا ایک مستقل فریضہ ہے، لیکن اسلامی حکومت میں خاص اس مقصد کے لئے تین اہم شعبے قائم ہیں: دفع مظالم، قضاء اور "حُصْبَہ" یا احتساب، شعبہ احتساب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے قائم کیا، لیکن خلیفہ عباسی مہدیؑ کے عہد میں یہ اس نام سے موسوم ہوا۔ (۲) قاضی ابوالحسن ماوردی نے اسلام کے نظام حکومت پر ایک نہایت اہم کتاب "الأحكام السلطانية" لکھی ہے اور اس میں ایک مستقل فصل شعبہ "احتساب" کے بارے میں قائم کیا ہے۔

محکمہ قضاء اور احتساب

شعبہ "قضاء" اور شعبہ "احتساب" اس معاملہ میں مشترک ہے کہ جیسے قاضی حقوق الناس میں ظالم کے خلاف مظلوم کا دعویٰ سن سکتا ہے، اسی طرح "محاسب" بھی تین قسم

افتادہ زمین میں جو سرکاری ملکیت میں ہو درخت لگایا جائے تو اس درخت کے چاروں طرف پانچ ہاتھ زمین مالک درخت کی ہوگی، تاکہ وہ پھل توڑ سکے، اور اسے رکھ سکے۔ (۱)

دوسرے فقہاء کا مسلک

امام مالکؒ کے نزدیک کنویں سے متصل اراضی کا اتنا حصہ جس میں کنویں کے کھودنے کی وجہ سے اس کنویں کا پانی متاثر ہو یا کوئی ایسا گڑھا کھودنا، جس میں نجاست ڈالی جائے تو اس نجاست کا اثر کنویں پر پڑ جائے جائز نہیں، اسی طرح درخت کا حریم اتنا حصہ ہوگا، جس میں کسی عمارت کی تعمیر، شجر کاری، یا کنویں کا کھودنا درخت کے لئے معترض ہو، مکان کا حریم، آمد و رفت کے راستے، پانی کے بہاؤ کے راستے اور کوڑے پھینکنے کی جگہ ہے، غالباً مالکیہ نے ان چیزوں کے لئے کسی خاص مسافت کی تعیین نہیں کی ہے۔

شوافع کے نزدیک بھی حریم کا تعلق عرف ہی سے ہے اور وہ بھی کنویں، نہر، تعمیر شدہ مکان، آباد کردہ گاؤں کے لئے "حریم" کے قائل ہیں، حنا بلہ نئے کنویں کے لئے ہر چار جانب سے پچیس ہاتھ اور پرانے کنویں کی تجدید کے بعد اس کا حریم پچاس ہاتھ قرار دیا ہے، چشمہ کا حریم پانچ سو ہاتھ، درخت کا حریم اس کے پھیلاؤ تک، نہر کا حریم اس کے دونوں کناروں، زراعتی زمین کا حریم اتنا حصہ جو آبیاری کے لئے کفایت کرے، وغیرہ ہے، البتہ یہ سب اسی وقت ہے، جب کہ افتادہ سرکاری مملوکہ زمین میں آباد کاری کرے، اگر ایسی جگہ مکان بنایا جہاں چاروں

(۲) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۵۶۸-۷۰۵ (ملخصاً)

(۱) ملخصاً از: الفقہ الاسلامی: ۶۷۵-۵۶۵

(۳) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۷۳۶

نہیں کر سکتا، جو قار و متانت کے خلاف ہو۔

محکمہ دفع مظالم اور احتساب

دفع مظالم کا شعبہ اور محکمہ احتساب دونوں بزرگ قوت منکرات سے ڈرانے، ان کے لئے مناسب تدبیریں اختیار کرنے پر مامور ہیں، لیکن دفع مظالم کے اختیارات بہت وسیع ہیں، یہاں تک کہ وہ بزرگ قوت قاضی کے فیصلوں کو نافذ کرتا ہے، گویا وہ زبردست قوت نافذہ کا مالک ہوتا ہے، جب کہ محکمہ احتساب کے اختیارات محدود اور اس کی قوت کمتر ہوتی ہے۔

امر بالمعروف

محکمہ کو جس ”امر بالمعروف“ کا فریضہ انجام دینا ہے، اس کی تین قسمیں کی گئی ہیں، وہ امور جو حقوق اللہ سے متعلق ہیں، وہ جو حقوق الناس سے متعلق ہیں، اور وہ جو دونوں کے درمیان مشترک ہیں۔

حقوق اللہ میں بعض وہ ہیں کہ جن کو اجتماعی طور پر انجام دینا جانا ضروری ہے اور محکمہ اجتماعی طور پر ان کا حکم دے گا، چنانچہ اگر کسی آبادی میں لوگوں نے جمعہ چھوڑ دیا ہو، یا مسجد میں جماعت اور نماز کے لئے اذان کا سلسلہ ترک کر دیا گیا ہو، محکمہ پر واجب ہوگا کہ اجتماعی طور پر مسلمانوں کو ادائیگی کا حکم دے، اگر جمعہ، جماعت وغیرہ ہوتی ہو اور اتفاقاً کسی نے شرکت نہ کی ہو تو ان سے تعرض نہ کرے گا، اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کو کوئی عذر ہو، وہ احکام جو اجتماعی نوعیت کے نہیں ہیں، افراد سے متعلق ہیں، جیسے نماز کو اتنی تاخیر سے ادا کرنا کہ وقت نکل جائے، تو ایسی صورت میں کو تا ہی کرنے والے اشخاص کو نماز کی بروقت ادائیگی

کے دعاوی کی سماعت کر سکتا ہے، ایک وہ جس کا تعلق ناپ تول سے ہے، دوسرے وہ جس کا تعلق قیمت اور سامان فروخت میں ملاوٹ یا دھوکہ سے ہے، تیسرے قدرت کے باوجود، دین واجب کی ادائیگی میں نال منول سے متعلق معاملات میں، — اسی طرح جیسے قاضی مدعا علیہ سے حقوق کی ادائیگی کا مطالبہ کر سکتا ہے، اسی طرح ”محکمہ“ بھی جن امور سے متعلق دعویٰ سننے کا مجاز ہے، مدعا علیہ کو ان پر عمل آوری کی پابندی رکھنے کا بھی حق رکھتا ہے۔

البتہ محکمہ ظاہری منکرات ہی سے متعلق مقدمات کو سننے کا اور قاضی ہر طرح کے مقدمات کو قبول کرے گا، اسی طرح محکمہ انہی معاملات پر کاروائی کر سکتا ہے جن میں مدعا علیہ کو اپنی غلطی کا اقرار ہو اور وہ دوسروں کا حق اپنے آپ پر تسلیم کرتا ہو، اگر باہم اختلاف اور اثبات و انکار کی نوبت ہو تو اب قاضی ہی ایسے معاملات کو سننے، اور فیصلہ کرنے کا حق رکھتا ہے۔

لیکن بعض جہتوں سے محکمہ کے اختیارات قاضی سے بڑھ جاتے ہیں، مثلاً قاضی انہی معاملات کی تحقیق کر سکتا ہے، جو اس کی عدالت میں پیش ہوں اور مقدمہ زیر تحقیق کا دوسرا فریق بھی موجود ہو، تب ہی وہ دعویٰ کی سماعت کرے گا، لیکن محکمہ دوسرے فریق کی عدم موجودگی میں بھی دعویٰ کی سماعت کرے گا اور بطور خود بھی اس کے بغیر کہ اس کے سامنے استغاثہ پیش کیا جائے معاملات کی تحقیق کر سکتا ہے، محکمہ کسی منکر سے روکنے کے لئے درشتی و سختی کا استعمال کر سکتا ہے، کیوں کہ اس کا منصب ہی یہ ہے کہ وہ لوگوں کو برائیوں سے ڈرائے، جب کہ قاضی عدل و انصاف کے لئے ہے، اور وہ دار و گیر میں ایسا رویہ اختیار

نبی عن المنکر

کا حکم دے گا۔

ٹھیک ”امر بالمعروف“ کی طرح حقوق اللہ اور حقوق الناس اور مشترک حقوق کو سامنے رکھ کر ”نبی عن المنکر“ کی بھی تین قسمیں کی گئی ہیں۔ پھر حقوق اللہ کے ذیل میں آنے والے منکرات یا تو عبادات سے متعلق ہوں گے، مثلاً سری نمازوں میں جہری قرأت، جہری نمازوں میں سری قرأت، اذان میں غیر مامور اذکار کا اضافہ، زکوٰۃ کی عدم ادائیگی، یا محظورات سے متعلق ہوں گی، یعنی وہ تہمت اور شک کے مواقع جس سے شریعت نے منع کیا ہے، اس کا لحاظ نہ رکھا جائے، جیسے گانا بجانا وغیرہ ان سب سے محتسب روکے گا، البتہ لحاظ رہے کہ جو برائیاں علانیہ انجام نہ دی جائیں، اگر وہ اس درجہ کی ہوں کہ ان کی وجہ سے کسی انسان کی ہتک حرمت ہوتی ہو تو جیسے کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کی نیت سے، یا کسی مرد کو قتل کرنے کی غرض سے ظولت کا خواہاں ہو تو محاسب تجسس کرے گا اور تلاش و جستجو کر کے مجرم کو پکڑے اور گرفتار کرے گا، اور جو اس نوعیت کے نہ ہوں، مثلاً اندرون خانہ کسی کے بارے میں شراب پینے وغیرہ کی اطلاع ملے تو اس کا تجسس ”محتسب“ کے ذمہ نہیں ہے۔

حقوق اللہ ہی میں ایک قسم غیر شرعی معاملات کی ہے، جیسے ناجائز طریقہ پر خرید و فروخت، نکاح کی ایسی صورتیں جو بالاتفاق حرام ہیں، سامان فروخت میں ملاوٹ، قیمت کی ادائیگی میں جعل، ناپ تول میں کمی وغیرہ، ان سب پر تکلیف کرنا محتسب کا فریضہ ہے۔

خالص حقوق الناس کے ذیل میں آنے والے منکرات میں پڑوسی کی حد میں تجاوز ہو جانا، یا اس کے رہائشی، حقوق راستہ

حقوق الناس میں بعض تو وہ ہیں جو عام نوعیت کے ہیں اور پوری آبادی سے اس کا تعلق ہے، مثلاً شہر میں پینے کے پانی کا نظم معطل ہو گیا ہو، فیصل شہر ٹوٹ گئی ہو، مسافرین رہ گزر سے گذرتے ہوں اور ان کی اعانت و مدد سے اہل شہر گریزاں ہوں، اگر بیت المال میں مال موجود ہو تو بیت المال سے محتسب ان کی تکمیل کرائے گا، لیکن اگر بیت المال اس سے قاصر ہو تو آبادی کے کشادہ حال لوگوں کو ان امور کی انجام دہی کا حکم دے گا، یہی احکام منہدم شدہ مساجد و مدارس کا بھی ہے، خاص افراد سے متعلق حقوق الناس بھی محتسب کے دائرہ اصلاح میں ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص قدرت کے باوجود دین ادا کرنے میں نال منول سے کام کرے اور اہل حق محتسب کے پاس اپنا معاملہ لائیں، تو اسے محتسب اداء قرض کا پابند کرے گا، قاضی نے کسی پر نفقہ کا فیصلہ کیا ہو اور وہ نہ ادا کرتا ہو تو بحکم اس سے نفقہ ادا کرائے گا، کسی شخص پر چھوٹے بچوں کی کفالت ہو تو محتسب اس کو کفالت پر مجبور کرے گا اور گو قاضی ہی اس پر فیصلہ کا مجاز ہے، لیکن تا فیصلہ محتسب اس کو مجبور کر سکتا ہے کہ وہ اپنی ذمہ داری ادا کرتا رہے۔

حقوق اللہ اور حقوق الناس میں سے مشترک حقوق یہ ہیں کہ اولیاء کو اپنی لڑکیوں کی ”کفو“ سے شادی کرانے کا حکم دیا جائے گا، اگر لڑکیاں طالب ہوں، کوئی عورت احکام عدت کی پابندی نہ کرے تو اسے مجبور کیا جائے گا، مالکان مویشی کو حکم دے گا کہ وہ چارہ کا مناسب انتظام کرے اور جانور سے اس کی حیثیت و قوت سے زیادہ کام نہ لے۔

افسوس کہ دوسرے ملکوں کا تو پوچھنا ہی کیا ہے، خود اسلامی ملکوں میں بھی اسلامی حکومت کا یہ اہم شعبہ ناپید ہے، موجودہ زمانہ میں فلموں کی رکاوٹ، فحش ویڈیو کی ممانعت، بے پردگی کا سد باب، مخلوط سفر و آمد و رفت کی شکل اور اس طرح کی بے شمار منکرات ہیں کہ سوائے خدا ترس نخستین کے ان کے سد باب کی اور کوئی صورت نہیں۔

جن امور میں گواہی کے لئے دعویٰ ضروری نہیں

”حسب“ اسلام کے نظامِ قضا میں ایک اور اصطلاح کی حیثیت سے بھی معروف ہے اور وہ یہ کہ شریعت میں اکثر معاملات وہ ہیں جن میں شہادت اور گواہی اسی وقت سنی جاتی ہے جب کہ کوئی دعویٰ عدالت میں پیش ہوا ہو، لیکن بعض معاملات جو حقوق اللہ سے متعلق ہیں ایسے بھی ہیں کہ ان میں دعویٰ کے بغیر شہادت معتبر ہوگی، بلکہ ان امور میں بلا مطالبہ گواہی دینا واجب ہے، علامہ شامیؒ نے ابنِ نجیمؒ سے اس سلسلہ میں ان امور کو نقل کیا ہے: طلاق، باندی کی آزادی، وقف، رمضان کا چاند، قذف اور چوری کے علاوہ دوسرے حدود، حرمت مصاہرت، خلع، ایلاء، ظہار، نسب کے سلسلہ میں بلا دعویٰ گواہی معتبر ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ (۲)

حُشَہ

(ح اور ش) پر زبر کے ساتھ، حُشَہ کے اصل معنی بھتی کے کاٹے جانے کے بعد کھیت میں بچ جانے والی جڑوں کے ہیں،

وغیرہ (حریم) میں آگے بڑھ جانا، یا اس کی دیوار پر چھپر کو معلق کرنا وغیرہ ہے، اگر متعلق شخص محتسب کی طرف رجوع کرے تو وہ اس میں دخل دے گا، اطباء و معلمین کی فرض شناسی اور کوتاہی، دھوبی، رنگریز، سونار اور اس طرح کا کام کرنے والوں کی امانت و خیانت وغیرہ کی نگرانی بھی محتسب کو کرنی چاہئے۔

حقوق اللہ اور حقوق الناس کے مشترک منکرات میں سے یہ ہیں کہ لوگوں کو اس طرح بلندی سے چڑھنے سے منع کیا جائے گا کہ دوسروں کے گھر میں بے ستری ہو، ائمہ مساجد کو نماز میں بہت طویل قرآن پڑھنے سے روکا جائے اور معتدل حد تک قرآن پڑھنے کا حکم دیا جائے گا، کشتی رانوں کو اتنا بوجھ اٹھانے سے منع کیا جائے گا کہ کشتی غرق ہو جانے کا اندیشہ ہو، تیز ہوا کے وقت لوگوں کو لے جانے کی اجازت نہیں دی جائے گی، مرد و زن دونوں سوار ہوں تو درمیان میں پردہ قائم کرنے کا حکم دیا جائے گا، بازاروں اور راستوں سے ایسی نشست گا ہیں بٹائی جائیں گی جن سے گزرنے والوں کو دشواری ہو۔ تعمیر سامان اور دوسرے سامان سڑکوں پر رکھے جائیں اور لوگوں کو وقت ہو تو ان کو اٹھانے کا حکم دیا جائے گا۔ قسمتوں کا حال بتانے والے (کہانت) اور اس پر اجرت وصول کرنے والے اور دینے والے اس طرح کی باتوں سے روکے جائیں گے، غرض اس نوعیت کے منکرات کا دامن بہت وسیع ہے اور ان سے روکنا ان کے سد باب کے لئے مناسب تدبیر کرنا اور بروقت اور مناسب زجر و توبخ محتسب کے فرائض میں سے ہے۔ (۱)

(۱) مخلص از: الاحکام السلطانیة: ۵۸-۶۳، الباب العشرون فی احکام الحسبة

(۲) رد المحتار: ۵۸/۱، تحقیق شیخ عادل و شیخ علی محمد۔

کسی روزہ میں اس کیفیت کے ساتھ صبح ہوئی تو تسلسل ختم ہو جائے گا اور از سر نو روزے رکھنے پڑیں گے۔

- ☆ اعتکاف میں اس عمل سے اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔
- ☆ حج میں وقوف عرفہ سے پہلے، عمل حج کو فاسد کر دے گا۔
- ☆ عمرہ میں اگر طواف کے چار شوط پورے کرنے سے پہلے یہ نوبت آگئی تو عمرہ فاسد ہو جائے گا، اور یہ بات واجب ہوگی کہ حج و عمرہ کے افعال کو پورا کرے اور آئندہ اس کی قضاء کرے، نیز دم بھی واجب ہوگا۔

- ☆ اگر نکاح فاسد کے بعد یہ حرکت کی یا کسی اور عورت کو بیوی سمجھ کر اس کے ساتھ یہ فعل کر گزرا، تو مہر مثل واجب ہوگا۔
- ☆ اگر بیوی کو طلاق رجعی دی تھی اور وہ عدت میں تھی تو اس فعل سے رجعت ثابت ہو جائے گی۔
- ☆ بیوی کے ساتھ اس فعل کے بعد اس کی بیٹی اس پر حرام ہو جائے گی، اگر کسی اور عورت کے ساتھ اس نے یہ حرکت کی تو اس کے ماں باپ اور اولاد کا سلسلہ عورت پر حرام قرار پائے گا۔

- ☆ اگر کسی نے بیوی کو تین طلاق دے دی تھی، عدت گزرنے کے بعد دوسرے مرد سے نکاح ہوا اور اس نے صرف مقدار حشفہ داخل کیا، پھر طلاق کی نوبت آگئی، یا دوسرے شوہر کی وفات ہوگئی، تو اب وہ شوہر اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

- ☆ اگر کسی لڑکی کا نکاح زمانہ نابالغی میں ہوا، جب کہ وہ شوہر دیدہ نہیں تھی، تو بالغ ہونے کے بعد اسے اپنا نکاح رد کرنے

غالباً اسی مناسبت سے ختنہ میں چڑے کا جو حصہ کاٹا جاتا ہے، اس سے اوپر کے حصہ کو ”حشفہ“ کہتے ہیں، (۱) جس کو اردو زبان میں سپاری کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

بہت سے احکام وہ ہیں جو مرد کے آئہ تناسل سے حشفہ کی مقدار دخول سے متعلق ہیں، علامہ ابن نجیم مصریؒ اور علامہ سیوطیؒ نے الاشباہ والنظائر سے موسوم اپنی اپنی کتابوں میں ان جزئیات کو جمع کیا ہے، ذیل میں ابن نجیم کی اشباہ سے یہ مسائل نقل کئے جاتے ہیں :

- ☆ مرد و عورت پر غسل کا واجب ہونا۔
- ☆ غسل ختم ہو جانے کی وجہ سے نماز، سجدہ، خطبہ، طواف، قرآن مجید کی تلاوت، قرآن مجید کو چھونا، لکھنا، اٹھانا اور مسجد میں داخل ہونا، ان سب امور کی ممانعت۔
- ☆ غسل سے پہلے کھانے پینے کا مکروہ ہونا۔
- ☆ اگر موزوں پر مسح کر رہا تھا تو اب ان کا اتارنا واجب ہے، غسل کے بعد دوبارہ پہنا جاسکتا ہے۔
- ☆ اگر عورت کے حائفہ ہونے کے ابتدائی دنوں میں صحبت کی، اور مقدار حشفہ دخول ہو گیا، تو ایک دینار اور حیض کے آخری ایام میں نصف دینار بطور کفارہ کے ادا کرنا مستحب ہے۔
- ☆ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے، قضاء اور کفارہ واجب ہو جاتا ہے، اور اسلامی حکومت ہو تو وہ مستحق تعزیر قرار پاتا ہے۔
- ☆ اگر طلوع صبح کے وقت بیوی کے ساتھ اسی کیفیت میں رہا تو روزہ منعقد نہیں ہوتا۔
- ☆ کفارہ کے جن روزوں میں تسلسل ضروری ہے ان میں اگر

دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق، لیکن متعین نہیں کیا کہ کس بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہے، اگر اس کے بعد ایک سے اس حد تک صحبت کر لی، تو یہ بات متعین ہو جائے گی کہ اس کی دوسری بیوی مطلقہ ہے۔

☆ ایلاء کے بعد اگر چار ماہ کے اندر حشفہ کے بقدر اپنی بیوی سے دخول کرے تو ”فسی“ ثابت ہو جائے گا، یعنی سمجھا جائے گا کہ اس نے ایلاء سے رجوع کر لیا۔

☆ اگر اس نے بیوی سے صحبت نہ کرنے پر خدا کی قسم کھالی تھی، تو اس پر قسم کا کفارہ بھی واجب ہوگا۔

☆ جس عورت سے نکاح کے بعد یا شبہ میں اس حد تک وطی کر لی جائے اس پر عدت واجب ہو جائے گی، اور عدت کا نفقہ دیکھنی بھی واجب ہوگا۔

☆ اگر اس حد تک کسی عورت سے زنا کیا، تب بھی حد زنا واجب ہوگی، اور صاحبین کے قول پر اس حد تک لواطت کی وجہ سے بھی واجب ہوگی۔

☆ اگر کسی بد فطرت شخص نے کسی جانور سے اس حد تک دخول کیا تو جانور کو ذبح کر کے نذر آتش کر دیا جائے گا۔

☆ اگر کسی مردہ کے ساتھ ایسی حرکت کی یا اپنی بیوی کے ساتھ اس حد تک لواطت کا ارتکاب کیا، تو اس کی تعزیر (سرزنش) کی جائے گی۔

☆ اگر بیوی کے ساتھ اس حد تک صحبت کر چکا ہے، تو اب وہ ”محسن“ سمجھا جائے گا، یعنی اسلامی حکومت میں اس کو زنا کی سزا سنسکار کر کے دی جائے گی۔

☆ بہ قدر حشفہ وطی کے بعد اگر عورت کو حمل قرار پائے تو یہ بھی

کا اختیار ہوتا ہے، اس کو فقہ کی اصطلاح میں ”خیار بلوغ“ کہتے ہیں، اگر ایسی لڑکی سے شوہر نے حشفہ کے بقدر دخول کر لیا تو اب خیار بلوغ کا حق باقی نہیں رہے گا۔

☆ جس عورت کا مہر مقرر ہوا ہو، اگر شوہر اور اس کے درمیان یہ فعل واقع ہوا ہو تو وہ پورے مہر کی مستحق ہوگی، اور اگر نکاح کے وقت مہر متعین نہیں ہوا تھا، تو اس کے بعد وہ مہر مثل کی مستحق ہو جائے گی۔

☆ جس عورت کا مہر مغل مقرر ہوا تھا، یعنی اس کے فوراً ادا کرنے کا وعدہ تھا، عورت کو حق ہے کہ ایسا طے شدہ مہر وصول ہونے تک وہ اپنے آپ پر شوہر کو قدرت نہ دے، اگر عورت نے ایک دفعہ اپنے شوہر کو بہ قدر حشفہ دخول کی قدرت دے دی تو اب اسے اپنے آپ کو روکنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

☆ اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی کو صحبت کی شرط پر طلاق دی تو مقدار حشفہ دخول کے ساتھ ہی عورت پر یہ مشروط طلاق واقع ہوگی۔

☆ جس عورت سے دخول کی نوبت نہیں آئی، اس کو پائی کی حالت میں طلاق دی جائے یا حیض کی حالت میں، طلاق بدعت نہیں ہوئی، اور جس عورت سے دخول ہو گیا ہو، اس کو حالت حیض میں طلاق دینا بدعت اور حالت طہر میں طلاق دینا سنت ہے، تو جس عورت کے ساتھ مقدار حشفہ شوہر نے دخول کر لیا، اس کے لئے طلاق سنت اور طلاق بدعت کے احکام ظاہر ہوں گے۔

☆ اگر کسی شخص نے مطلقہ بیوی کو مہم رکھا یعنی یوں کہا کہ میری

نسب کے ثابت ہونے کے لئے کافی ہے۔

☆ اگر اس فعل کا ارتکاب بطور زنا کے کیا ہو، اور وہ شخص قضاء یا ولایت کے عہدہ پر ہو یا وہی مقرر کیا گیا ہو تو وہ اس سے معزولی کا مستحق ہوگا، اور اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، (۱) کچھ اور احکام بھی ابن نجیمؒ نے ذکر کئے ہیں، جو باندی وغیرہ سے متعلق ہیں، اس لئے انہیں حذف کر دیا گیا ہے۔

اگر حشفہ کٹا ہوا ہو

جو احکام حشفہ کے دخول سے متعلق ہیں، اگر کسی کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہو اور عضو صرف حشفہ کی مقدار کے برابر باقی رہ گیا ہو اور اس حد تک اس نے دخول کیا تو اس سے بھی وہی احکام متعلق ہوں گے جو حشفہ کے دخول کے ہیں، اگر عضو مخصوص اتنی مقدار بھی باقی نہیں رہا، تو پھر اس کے دخول سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا، یہ بات ابن نجیمؒ اور سیوطیؒ دونوں نے لکھی ہے، البتہ سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ کسی روزہ دار عورت سے اس سے کم مقدار بچے ہوئے عضو تناسل سے صحبت کی تو اس سے بھی اس کا روزہ جاتا رہے گا۔ (۲)

قصاص و دیت

اگر کسی شخص نے دوسرے پر زیادتی کی، اور اس کے عضو تناسل سے حشفہ کا حصہ کاٹ دیا، تو امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں قصاص واجب ہوگا، کیوں کہ جن صورتوں میں مماثلت کو باقی رکھنا ممکن ہو ان میں قصاص واجب

ہوتا ہے، اور حشفہ کی مقدار مشخص اور ممتاز ہے، لہذا اس میں مماثلت برقرار رکھنا ممکن ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر عضو تناسل کو جڑ سے کاٹ دے تو قصاص لیا جائے گا اور اگر اس کے کچھ حصہ کو کاٹا ہے تو قصاص نہیں لیا جائے گا، کیوں کہ اس میں مماثلت اور برابری کی پوری رعایت کرنا دشوار ہے۔ (۳)

اگر حشفہ کاٹنے کی صورت میں دیت کا معاملہ طے ہو جائے تو اس کی وجہ سے پوری دیت یعنی ایک آدمی کے قتل کی دیت واجب ہوگی۔ واذا قتل الحشفة یجب کمال الدیة۔ (۴)

حضانہ (پرورش)

حضانہ "حضان" سے ماخوذ ہے، حضان کے معنی پہلو کے حصہ کے ہیں، پرندے جب اپنے انڈے پرول کے نیچے ڈھانپ لیتے ہیں، تو عربی زبان میں کہا جاتا ہے: "حضنت الطائر بیضها" (۵) عورت کا بچہ کی پرورش کرنا ٹھیک اسی ممتا کا مظہر ہے، جو ایک بے زبان مادہ کو اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ وہ انڈوں یا چھوٹے بچوں کو اپنی آغوش محبت میں سمیٹ لے، فقہ کی اصطلاح میں نابالغ لڑکے یا نابالغ لڑکی، یا کم عقل بالغ لڑکے اور لڑکی جن میں تمیز کی صلاحیت نہ ہو، کی پرورش، ان کی مصلحتوں کی نگرانی، موزی اور مضر چیزوں سے حفاظت اور ایسی جسمانی، نفسیاتی اور عقلی تربیت کہ وہ مقتضیات زندگی کی تکمیل کر سکے اور اپنے فرائض ادا کرنے کا اہل ہو جائے، "حضانہ" ہے۔ (۶)

(۲) الأشباه والظائر لابن نجیم، ۳۲۷، سیوطی، ۱۲۲/۲

(۵) فقہ السنہ، ۳۳۸/۲

(۱) الأشباه والظائر لابن نجیم، احکام غیوبہ الحشفہ ۲۷-۳۲۶

(۳) حوالہ سابق، ۳۰۷/۸

(۳) البحر الرائق، ۳۰۷/۸

(۶) الأحکام الفقہیہ فی المذاهب الإسلامیہ الأربعة، للشیخ محمد عساف، ۳۳۵/۲

”حضانہ“ یعنی حق پرورش کے مسئلہ میں کئی باتیں قابل توجہ ہیں :

۱ - ”حضانہ“ کے حق دار کون لوگ ہیں؟

۲ - جن لوگوں کو حق پرورش اصولی طور پر حاصل ہے، اس حق سے فائدہ اٹھانے کے لئے ان میں کن شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے؟

۳ - حق پرورش کی مدت کیا ہے؟

۴ - پرورش کس جگہ کی جائے گی؟

نیچے انہی مسائل پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی جائے گی۔

پرورش کے حقدار

پرورش کا حق عمر کی ایک حد میں عورتوں کو اور اس کے بعد مردوں کو حاصل ہوتا ہے، البتہ حق پرورش کے معاملہ میں شریعت نے عورتوں کے طبعی رفق، شفقت اور چھوٹے بچوں کی طبعی صلاحیت، نیز خود ماں کی ممتا اور اس کے جذبات مادری کی رعایت کرتے ہوئے عورتوں کو اولیت دی ہے، علامہ کا سائی کے الفاظ میں: ”الاصل فیہا النساء لانہن اشفق وارفق و اھدی الی تربية الصغار۔“ (۱)

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حق پرورش میں ماں سب سے پہلے اور مقدم ہے، اس کے بعد پھر جو رشتہ کے اعتبار سے زیادہ قریب ہو، چنانچہ ماں کے بعد نانی چاہے وہ بالائی پشت کی ہو، نانی نہ ہو تو دادی اور دادی میں بھی یہی ترتیب ہے، کہ دادی نہ ہو تو پردادی بہن سے زیادہ مستحق ہے، دادی کے بعد بہن،

بہن کے بعد خالہ، خالہ کے بعد پھوپھوں کا درجہ ہے، بہن، خالہ، پھوپھی، ان سب میں یہ ترتیب بھی ہے کہ ماں باپ دونوں کی شرکت کے ساتھ جو رشتہ ہو وہ مقدم ہے، اس کے بعد ماں شریک اور اس کے بعد باپ شریک کا درجہ ہے۔ (۲)

اگر خواتین میں کوئی مستحق نہ ہو تو پھر حق پرورش ان مردوں کی طرف لوٹے گا جو عصبہ رشتہ دار ہوں اور ان رشتہ داروں میں جو وارث ہونے کے اعتبار سے مقدم ہوگا وہی حق پرورش کا بھی ذمہ دار ہوگا، فقہاء نے مردوں میں حق پرورش کی ترتیب یوں لکھی ہے، باپ، دادا، پردادا وغیرہ، اس کے بعد سگ بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر بھتیجہ، پھر باپ شریک بھائی کا لڑکا، پھر باپ شریک چچا، پھر چچا زاد بھائی، اس کے بعد باپ شریک چچا کا لڑکا، بشرطیکہ جس کی پرورش کی جارہی ہو وہ لڑکا ہو، لڑکی نہ ہو، ان کے بعد باپ کے چچا اور دادا کے چچا وغیرہ کا حق ہے۔ (۳)

اگر ایک ہی درجہ کے ایک سے زیادہ مستحق پرورش موجود ہوں اور وہ سب پرورش کے خواہاں ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ورع و تقویٰ اور اس کے بعد کبرئیت کی بناء پر ترجیح دی جائے گی، (۴) جب کہ حنابلہ کے نزدیک قرعہ اندازی سے کام لیا جائے گا، لڑکی کے عصبہ رشتہ داروں میں اگر کوئی محرم موجود ہو، مثلاً صرف چچا زاد بھائی ہو تو اب اس کی پرورش و پرداخت کی ذمہ داری قاضی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور وہ جسے مناسب سمجھے گا حوالہ کر دے گا، اگر چاہے تو کسی رشتہ دار یا خود چچا زاد بھائی کے حوالہ کرے اور چاہے تو کسی اور قابل اعتماد مسلمان

(۲) ہدایہ ربع دوم، باب حضانة الولد ۴۴۴

(۴) حوالہ سابق: ۴۴۴

(۱) بدائع الصنائع: ۳۵۶/۳، مکتبہ ذکریا یونین

(۳) بدائع الصنائع: ۴۴۴/۳

خاتون کی پرورش میں دیدے۔ (۱)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ماں کی طرف سے جو مرد رشتہ دار ہیں، جیسے ماں کا شریک بھائی، نانا، ماموں ان کو کسی طرح حق پرورش حاصل نہیں ہوتا، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک بچی کا حق پرورش بمقابلہ چچا زاد بھائی کے ماموں کو ہوگا، (۲) امام احمدؒ کا بھی قول راجح یہی ہے، کہ پدری رشتہ دار نہ ہو تو مادری رشتہ داروں میں مردوں کو حق پرورش حاصل ہو سکتا ہے۔ (۳)

حق پرورش کے لئے شرطیں

حق پرورش کے لئے ضروری ہے کہ جس کی پرورش کی جائے وہ نابالغ ہو اور اگر بالغ ہو تو عقل و ہوش کے اعتبار سے متوازن نہ ہو (معنوی) بالغ اور ذی ہوش (رشید) لڑکے اور لڑکیاں، والدین میں سے جس کے ساتھ رہنا چاہیں رہ سکتے ہیں، لڑکے ہوں تو ان کو تنہا بھی رہنے کا حق حاصل ہے، لڑکی ہو تو اس کو تنہا رہنے کی اجازت نہ ہوگی۔ (۴)

حق پرورش کے لئے کچھ شرطیں وہ ہیں جو عورتوں اور مردوں دونوں کے لئے ضروری ہیں، کچھ شرطیں مردوں سے متعلق ہیں، اور کچھ عورتوں سے متعلق، عورتوں اور مردوں کے لئے مشترکہ اوصاف میں سے یہ ہے کہ پرورش کرنے والا عاقل و بالغ ہو، (۵) بعض لوگوں نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ فاسق نہ ہو،

لیکن حافظ ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ فسق جتنا عام ہے، اس کے تحت اس قسم کی شرط لگانا بچوں کے حق میں مفید نہ ہوگا، اس لئے بھی کہ اکثر اوقات فاسق و فاجر ماں باپ بھی اپنے بچوں کے لئے فسق و فجور کی راہ کو پسند نہیں کرتے، (۶) حقیقت یہ ہے کہ ابن قیمؒ کی رائے عین قرین قیاس ہے، بشرطیکہ پرورش کرنے والی ایسی پیشہ ور فاسقہ نہ ہو کہ اس سے اپنے زیر پرورش بچوں کو غلط راہ پر ڈال دینا غیر متوقع نہ ہو، (۷) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حق پرورش کے لئے مسلمان ہونا بھی ضروری ہے، (۸) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب تک بچوں میں دین کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا نہ ہو جائے کافرہ ماں کو بھی بچہ پر حق پرورش حاصل ہے، (۹) یہی رائے فقہائے مالکیہ میں ابن قاسم مالکیؒ کی ہے، (۱۰) ہاں البتہ اگر عورت اسلام سے مرتد ہو جائے تو اس کو حق پرورش احناف کے یہاں بھی باقی نہ رہے گا، (۱۱) غلامی بھی حق پرورش میں مانع ہے، غلام یا باندی اس حق سے محروم رہیں گے، کہ وہ بچہ کی مناسب پرورش و پرداخت کے لئے وقت فارغ نہیں کر سکتے۔ (۱۲)

عورتوں کے لئے حق پرورش کی خاص شرط یہ ہے کہ وہ بچہ کی محرم رشتہ دار ہو، ان تسکون المرأة ذات رحم محرم من الصغار، (۱۳) دوسرے اس نے کسی ایسے مرد سے نکاح نہ کیا ہو، جو اس زیر پرورش بچہ کا محرم نہ ہو، اگر ایسے اجنبی شخص سے

(۳) المغنی: ۲۳۷/۷

(۲) بدائع الصنائع: ۳۳۶/۳

(۱) حوالہ سابق: ۳۳۶/۳

(۶) فقہ السنہ: ۳۳۶/۲

(۵) المغنی: ۲۱۲/۷

(۳) المغنی: ۲۱۲/۷

(۸) المغنی: ۲۱۶/۷

(۷) شامی نے لکھا ہے: فالمراد فسق یضیع الولد بہ: ۲۳۳/۲، باب الحضائے

(۱۱) بدائع الصنائع: ۳۳۶/۳

(۱۰) شرح المہذب: ۳۳۶/۱۸

(۹) ہدایہ ربع دوم: ۳۳۷

(۱۳) بدائع الصنائع: ۳۱/۳

(۱۲) بدائع: ۳۳۶/۳، شرح المہذب: ۳۳۶/۱۸

ہو گیا تھا اور اب صحت مند ہو چکا ہے، تو اس کا حق پرورش لوٹ آئے گا، البتہ ان شرطوں کے نہ پائے جانے کے علاوہ ایک اور سبب ہے جو حق پرورش سے محروم کر دیتا ہے اور وہ ہے پرورش کرنے والے کا طویل سفر کرنا۔ امام مالکؒ کے یہاں چھ برید — اور واضح ہو کہ ہر برید بارہ میل کا ہوتا ہے — کا سفر حق حضانہ کو ختم کر دیتا ہے، حنفیہ کے یہاں اتنی دور کا سفر کرے کہ بچہ کا باپ دن کو نکل کر اور بچہ کو دیکھ کر رات کو واپس نہ آ سکے تو اس کا حق پرورش ختم ہو جائے گا، دوسری خواتین کا حق پرورش تو اس شہر سے محض نخل ہو جانے ہی سے ختم ہو جائے گا، خواہ اس کی دوری کچھ بھی ہو، شوافع کے یہاں ایسی جگہ کا سفر حق پرورش کو ختم کر دیتا ہے، جہاں قیام، خوف سے خالی نہ ہو (مکان خوف) یا معمولی جگہ ہو، لیکن مستقل طور پر نقل سکونت کی نیت ہو، فقہاء حنابلہ کی رائے شوافع سے قریب ہے۔ (۶)

حق پرورش کی مدت

ماں اور دادی، نانی کو اس وقت تک لڑکوں کا حق پرورش حاصل ہوگا جب تک کہ خود ان میں کھانے پینے، استنجاء کرنے اور کپڑے پہننے وغیرہ کی صلاحیت پیدا ہو جائے، امام ابو بکر حنظل نے اس کی مدت کا اندازہ سات آٹھ سال سے کیا ہے اور اسی سات سال والے قول پر فتویٰ ہے، اس کے بعد چونکہ لڑکوں کو تہذیب و ثقافت اور آداب و اخلاق کی ضرورت ہے، اس لئے بچے باپ کے حوالے کر دئے جائیں گے، لڑکیاں ہوں تو بالغ ہونے کے بعد باپ کے حوالے کر دی جائیں گی، دادی،

نکاح کر لیا تو اس کا حق پرورش ختم ہو جائے گا، ہاں اگر اس کا نیا شوہر بچہ کا محرم ہو، جیسے بچہ کے چچا سے نکاح کر لے، یا بچہ کی نانی اس کے دادا سے نکاح کر لے تو اس کے حق پرورش پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، روایت موجود ہے کہ ایک خاتون کو حق پرورش دیتے ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا تھا: "انت احق بہ مسالم تنکحی"۔ (۱)

مردوں کو حق پرورش حاصل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اگر زیر پرورش لڑکی کا مسئلہ ہو تو وہ مرد اس کا محرم ہوتا ہو، (۲) البتہ اگر کوئی دوسرا پرورش کنندہ موجود نہ ہو، اور قاضی مناسب سمجھے اور مطمئن ہو تو وہ بچہ آزاد بھائی کے پاس بھی لڑکی کو رکھ سکتا ہے، (۳) لڑکی کا حق پرورش جس کو دیا جائے ضروری ہے کہ وہ مرد امین اور قابل اعتماد ہو، یہاں تک کہ بھائی اور چچا ہی کیوں نہ ہو، لیکن فسق و خیانت کی وجہ سے اس پر اطمینان نہ محسوس کیا جائے تو اسے حق پرورش حاصل نہ ہو سکے گا: "فسان کسان لا یؤمن لفسقہ ولخیانتہ لم یکن لہ فیہا حق" (۴) مالکیہ کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ اس مرد کے ساتھ کوئی بھی ایسی خاتون ماں، بیوی وغیرہ موجود ہوں، جو اس بچہ کی پرورش کر سکیں، تنہا مرد بچہ کی پرورش کرنے کا حق دار نہیں۔ (۵)

حضانہ کے سلسلہ میں جو شرطیں مطلوب ہیں اگر ان میں سے کوئی موجود نہ تھی، جس کی وجہ سے حق حضانہ سے محروم کر دیا گیا، لیکن پھر یہ رکاوٹ ختم ہو گئی، مثلاً ماں نے کسی اجنبی سے شادی کی، لیکن اب اس سے طلاق واقع ہو چکی ہے، یا پاگل

(۱) شرح المہذب: ۳۵۰/۱۸، بدائع: ۳۲/۳ (۲) حوالہ سابق

(۳) بدائع الصنائع: ۳۳/۳

(۴) الفقہ الاسلامی وأدلہ: ۳۰۷/۷ (۵) الفقہ الاسلامی وأدلہ: ۳۰۷/۷

(۳) بدائع الصنائع: ۳۳/۳

نانی اور ماں کے سوا دوسری پرورش کنندہ خواتین لڑکیوں کو اس عمر تک اپنے پاس رکھیں گی، جب تک اس کی طرف مردوں کا شہوت کے ساتھ میلان نہ ہو سکے کہ وہ عراشہا کو نہ پہنچ جائے، (۱) یہ رائے احناف کی ہے، مالکیہ کے یہاں لڑکے کے بالغ ہونے اور لڑکی کے نکاح اور شوہر کے اس سے دخول تک ماں کا حق پرورش باقی رہے گا، (۲) البتہ احناف اور مالکیہ کے نزدیک ماں اور باپ میں سے کسی کو اختیار نہیں دیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک لڑکے اور لڑکی جب ان کی عمر سات آٹھ سال ہو جائے اور عقل و تمیز پیدا ہو جائے تو قاضی بچوں کو اختیار دے گا اور وہ والدین میں سے جس کے ساتھ رہنا چاہیں اس کے ساتھ رہیں گے، (۳) یہی رائے امام احمدیؒ کی ہے، (۴) البتہ یہ ضرور ہے کہ وہ جس کا بھی انتخاب کرے اس کے پاس رہے گا، لیکن دوسرے کو بھی اس سے ملاقات اور آمد و رفت کا حق حاصل رہے گا۔ (۵)

پرورش کس جگہ کی جائے؟

بچہ کے والدین میں اگر رشتہ نکاح موجود ہو تو ظاہر ہے کہ بچہ کی پرورش ایسی جگہ ہوگی جہاں زوجین موجود رہیں، اگر شوہر زوجین کے مقام سکونت سے دوسری جگہ تنہا چھوٹے بچے کو لے جائے تو اس کے لئے اس کی اجازت نہیں، اور عورت شوہر کی اجازت کے بغیر خود کہیں جائے اور بچہ کو لے جائے تو یہ بھی جائز نہیں۔ مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب کہ زوجین میں علاحدگی ہو چکی ہو اور عدت بھی گزر چکی ہو، ایسی صورت میں

بچہ کی پرورش کہاں ہونی چاہئے، علامہ کا سائی نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے کہ:

۱ - اگر عورت دارالحرب کی رہنے والی ہو تو وہ بچہ کو دارالحرب نہیں لے جاسکتی۔

۲ - عورت ایسی معمولی مسافت پر بچہ کو لے جاسکتی ہے کہ باپ روز اپنے بچہ کو دیکھ کر واپس آ سکے۔

۳ - بچہ کو دوسرے شہر لے جانا چاہے اور اس کی دوری زیادہ ہو تو وہ ایسے شہر تک بچہ کو لے جاسکتی ہے جہاں اس کا میکہ ہو اور وہیں اس مرد کے ساتھ عورت کا نکاح ہوا ہو، اگر میکہ ہو، لیکن مقام عقد نہ ہو، یا مقام عقد ہو لیکن وہاں عورت کا میکہ نہ ہو، دونوں صورتوں میں بچہ کو وہاں نفل کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

۴ - عورت بچہ کو شہر سے دیہات نفل کرنا چاہے جہاں اس کا میکہ بھی ہے، لیکن وہ مقام عقد نہیں ہے تو گو یہ دیہات شہر سے قریب ہو پھر بھی عورت بچہ کو یہاں نفل کرنے کی مجاز نہیں کہ اہل دیہات کے اخلاق و عادات اہل شہر سے کتر ہوتے ہیں۔ (۶)

چند ضروری احکام

حضانت سے متعلق چند ضروری اور متفرق احکام نیچے لکھے جاتے ہیں :

☆ حق پرورش صرف ماں کا حق نہیں، بلکہ بچہ کا بھی حق ہے، لہذا اگر عورت اس شرط پر خلع کرے کہ وہ حق پرورش سے

(۳) شرح المہذب: ۳۳۹/۱۸

(۲) الشرح الصغير: ۵۵۵/۲

(۱) ہدایہ، ربع دوم: ۳۳۵

(۶) بدائع الصنائع: ۳۵۷/۳-۳۴، واما بیان مکان الحضنة

(۵) شرح المہذب: ۳۳۷/۱۸

(۳) المغنی: ۱۹۱/۱۸

سرسری طور پر وضاحت کردی ہے اور فقہی مزاج کے مطابق انضباط و تحدید سے تعرض نہیں کیا ہے، موجودہ زمانہ میں حقوق کی حفاظت اور اس کے احراز کی آئینی تدبیریں کی گئی ہیں، اس سے بہت سانس، نقصان متعلق ہو گیا ہے اور باضابطہ حقوق کی تجارت اور معاملت ہونے لگی ہے، اس صورت حال نے اہل علم کو اس امر پر متوجہ کیا کہ وہ حق کا قطعی اور چست مفہوم متعین کریں اور اس کی ایسی دقیق تقسیم کریں کہ مختلف حقوق کے احکام و اثرات کے درمیان فرق کیا جاسکے۔

شارح ہدایہ علامہ عینیؒ نے حق کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ”حق الانسان مايتولى اثباته واسقاطه“ (۲) کہ انسان کا حق وہ باتیں ہیں، جن کو ثابت کرنا اور ساقط کرنا انسان کے اختیار میں ہو۔

غور کیا جائے تو یہ تعریف پوری طرح جامع نہیں ہے، اس لئے کہ حقوق کی بہت سی ایسی صورتیں بھی ہیں کہ انسان اگر چاہے بھی تو انہیں ساقط نہیں کر سکتا، مثلاً حق طلاق، خرید و فروخت کے معاملت میں ”خیار ردیّت“ حق ولایت اور بعض صورتوں میں حق حضانت و پرورش، بحر العلوم مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے حق کی تعریف ”حکم یتّٰی“ (حکم ثابت شدہ) سے کی ہے، (۵) مگر غور کیا جائے تو یہ تعریف بھی مکمل نہیں ہے، حکم سے اگر یہ مراد لیا جائے کہ وہ شارع کے امر، یا نہی کا اثر اور نتیجہ ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں احکام خمسہ: فرض، واجب، مندوب،

دست بردار ہو جائے گی تو ظلع درست ہو جائے گا، لیکن یہ شرط باطل ہو جائے گی اور عورت کا حق پرورش باقی رہے گا۔ (۱)

☆ ہاں اگر عورت خود بچہ کی پرورش نہ کرنا چاہے اور بچہ کی بقاء کے لئے ماں کا پرورش کرنا ضروری نہ ہو، مثلاً وہ دوسری عورت کا بھی دودھ تھام لیتا ہو تو ماں کو پرورش پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

☆ عدت گزر جانے کے بعد تین واجبات کی ادائیگی والد کے ذمہ ہوگی۔ عورت کو پرورش کی اجرت، بچہ کے اخراجات اور بچہ دودھ پیتا ہو تو عورت کے مطالبہ پر اس کی مستقل اجرت۔ (۲)

☆ نیز احناف اور مشہور قول کے مطابق مالکیہ اس مکان کا کرایہ بھی بچہ کے باپ کے ذمہ رکھتے ہیں، جس میں بچہ اور اس کی پرورش کے لئے عورت قیام پذیر ہو۔ (۳)
(حضانت سے متعلق بعض احکام کی تفصیل کے لئے رضاعت اور نفقہ کی بحث دیکھنی چاہئے)۔

حق

لغت میں ہر ثابت اور موجود ”شیء“ کو حق کہا جاتا ہے۔ فقہ کی اصطلاح میں ”حق“ کسے کہیں گے؟ اس سلسلہ میں متقدمین کے یہاں کچھ زیادہ بحث نہیں ملتی، ایک دواہل علم نے لکھا بھی ہے تو انہوں نے غالباً اس کو ایک عام فہم لفظ سمجھ کر

(۲) يجب على الاب ثلاثة: اجرة الرضاع واجرة الحضانة ونفقة الولد، منحة الخالق على البحر: ۱۸۰/۳

(۱) البحر الرائق: ۱۸۰/۳

(۳) الفقه الإسلامی وأدلته: ۷/۳۵ (۳) حاشیہ ہدایہ: ۱۶/۳، بہ حوالہ: عینی

(۵) قمر الاقمار، حاشیہ نور الانوار: ۱۶۶، احکام حقوق اللہ تعالیٰ

مکروہ تحریمی، اور مکروہ تنزیہی سب داخل ہو جائیں گے اور تمام احکام شرعیہ حقوق قرار پائیں گے اور ظاہر ہے کہ حق سے فقہاء کے یہاں یہ مقصود نہیں، اسی لئے بعد کے اہل علم نے ازسرنو حق کی تعریف کرنے اور اس کی حدیں متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

میرے خیال میں اس سلسلے میں سب سے جامع تعریف وہ ہے جو شیخ مصطفیٰ زرقاءؒ نے کی ہے، فرماتے ہیں کہ حق وہ کیفیت اختصاص ہے، جس کے ذریعہ انسان حق تصرف کا مالک بنتا ہے، یا کسی واجب کی ادائیگی کا ذمہ دار، اور یہ کیفیت اس کو حکم شریعت کی بنا پر حاصل ہوئی ہو، ”الحق هو اختصاص بقرربہ الشرع سلطۃ او تکلیف“ (۱) اسی کو ڈاکٹر محمد مصطفیٰ شبلی نے آسان لفظوں میں اس طرح تعبیر کرنے کی کوشش کی ہے : ”ہی کل مصلحة ثبت للانسان باعتبار الشارع“ (۲) یعنی ہر وہ مصلحت جو شارع کے معتبر قرار دینے کی وجہ سے انسان کے لئے حاصل ہو۔

شیخ زرقاءؒ نے ”حق“ کی جو تعریف کی ہے، اس کے وجہ و اثرات پر خود ہی روشنی ڈالی ہے، جس کا خلاصہ یہاں ذکر کیا جاتا ہے :

اختصاص : یہ ایک ایسا تعلق ہے، جو کسی مادی شیء پر ملکیت کے اظہار کے لئے بھی ہے اور غیر مادی معنوی اختیار کو بھی ظاہر کرتا ہے، جیسے ولی کا حق ولایت اور وکیل کا حق وکالت، یہ اختصاص کبھی ایک فرد کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور کبھی جماعت کے ساتھ، نیز یہ لفظ کسی چیز سے انسان کے ایسے علاقہ کو حق کی فہرست سے نکال دیتا ہے، جس

میں اختصاص کی کیفیت نہ ہو، جیسے شکار کی اجازت، جنگلات سے لکڑی کاٹنے کی اجازت، ملک میں ایک جگہ سے دوسری جگہ آمد و رفت کی گنجائش، کہ یہ چیزیں شیخ موصوف کی نگاہ میں رخصت کے قبیل سے ہیں، حقوق میں سے نہیں، شریعت کے اقرار و اعتبار کی قید کا خلاء واضح ہے، اس لئے کہ شریعت ہی حقوق کی اساس اور اس کے ثبوت کا اصل ذریعہ ہے۔

”سلطۃ“ : سے مراد تصرف کا اختیار ہے، چاہے یہ کسی شخص پر ہو، جیسے باپ کا بیٹے پر حق ولایت یا ماں کا بچے پر حق حضانت و تربیت یا کسی خاص شخص کا چچے اپنی املاک پر ملکیت کا حق، حق شفعہ یا کسی مال پر ولایت — ”تکلیف“ سے مراد وہ ذمہ داریاں (عہدہ) ہیں جو کسی انسان پر عائد ہوتی ہیں چاہے یہ شخصی یا جسمانی نوعیت کی ہوں، جیسے اجیر پر مغوضہ کام کی ذمہ داری، یا مالی نوعیت کی ہوں، جیسے اداء دین، ”سلطۃ“ اور تکلیف کے الفاظ نے ”حق“ کے دائرہ اور اس کے مفہوم کو بہت وسیع کر دیا ہے اور افراد پر عائد ہونے والے حقوق دونوں کو اپنے دامن میں سمولیا ہے۔

”حق“ : کی یہ تعریف جہاں ایک طرف حقوق اللہ، جیسے عبادات، حقوق ادبیہ یعنی آداب کے قبائل کی چیزیں، جیسے والدین کا حق اطاعت اور ولایت عامہ کے حقوق کو شامل ہے، وہیں ”اعیان“ جن کا مادی وجود ہوتا ہے، کو حق کے دائرہ سے باہر کر دیا ہے، کیونکہ اختصاص ایک معنوی کیفیت ہے نہ کہ کوئی مادی وجود، اور ”اعیان“ کو ”حق“ کی تعریف

رعایت سے شروع ہوئے ہیں، خالص حقوق العباد میں شمار کئے جاتے ہیں، طلاق پانے والی عورت پر عدت واجب ہونا، اس سے اللہ تعالیٰ کا حق بھی متعلق ہے، اور بندے کا حق بھی، بندے کا حق اس لئے کہ اس میں اس کے نسب کی حفاظت ہے، لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے، کیوں کہ جس عورت کو حمل کا امکان باقی نہیں رہے، اس پر بھی عدت واجب قرار دی گئی ہے، حالانکہ اختلاط نسب کا بہ ظاہر امکان نہیں، اسی طرح تہمت کی حد، اس سے حق اللہ بھی متعلق ہے، کیوں کہ غلط تہمت اندازی گناہ کبیرہ ہے، اور بندہ کا حق بھی متعلق ہے، کیونکہ اس کی عزت و آبرو کی حفاظت ہے، لیکن حق اللہ غالب ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر بندہ معاف بھی کر دے تو سزا معاف نہیں ہوتی۔

قاتل سے قصاص کا حق بھی خدا اور بندہ کا مشترک حق ہے، لیکن اس میں بندہ کا حق غالب ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مقتول کا ولی قاتل کو معاف کر دے تو وہ سزا سے بری ہو جاتا ہے۔

جو حقوق خالصہ اللہ تعالیٰ کے ہوں، وہ کسی بندہ کے معاف کرنے کی وجہ سے یا صلح کے ذریعہ ساقط نہیں ہو سکتے، اور نہ اس میں کوئی تبدیلی ہو سکتی ہے، چنانچہ اگر شوہر بیوی کو یا جہر آزنا کی گئی عورت زانی کو معاف کر دے تو اس سے حد زنا ساقط نہیں ہوگی، جو حقوق بندوں کے ہیں، ان کو صاحب حق معاف کر سکتا ہے، اس کے بارے میں باہم صلح ہو سکتی ہے، اگر مالی حق ہے تو صاحب حق بری کر سکتا ہے، یا اسے مجرم کے لئے مباح کر سکتا ہے۔

جو حقوق مشترک ہوں، لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہو، ان کا حکم بھی وہی ہے جو حقوق اللہ یعنی پہلی صورت کا مذکور ہو،

سے باہر ہونا ہی چاہئے، اس لئے کہ فقہاء نے ”اعیان“ کے مقابلہ میں ”حقوق“ کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور احناف نے چونکہ صرف اعیان ہی کو مال تسلیم کیا ہے، اسی لئے حقوق کو مال نہیں مانتا ہے۔ (۱)

یہ تعریف ڈاکٹر شبلی کی تعریف سے بھی زیادہ موزوں اور مناسب ہے، کیونکہ شبلی نے خود ”مصلحت“ کو حق قرار دیا ہے، حالانکہ مصلحت حق نہیں ہے، بلکہ مصلحت حق کے ثابت کئے جانے کا محرک، یا ثابت ہونے والے حق کا اثر اور نتیجہ ہے۔

حق کی تقسیم

حقوق کی مختلف حیثیتوں سے مختلف تقسیم کی گئی ہے، صاحب ”حق“ کے اعتبار سے ”حقوق“ کے قابل اسقاط ہونے اور نہ ہونے کے لحاظ سے، اس اعتبار سے کہ وہ وراثت میں قابل انتقال ہیں یا نہیں؟ ”حق“ کے محل کے اعتبار سے کہ بعض حقوق مال سے متعلق ہوتے ہیں اور بعض اس شخص سے، اور بعض قابل عوض ہوتے ہیں اور بعض ناقابل عوض۔

صاحب حق کے اعتبار سے حق کی قسمیں

صاحب حق کے اعتبار سے حقوق کی چار قسمیں کی گئی ہیں، خالصہ اللہ تعالیٰ کا حق، انسانی حق، خدا اور بندے کا مشترک حق، لیکن حقوق اللہ کا پہلو غالب ہو، چوتھے ایسا مشترک حق جس میں حق العباد کی جہت زیادہ قوی ہو، نماز، روزہ، حج و زکوٰۃ، جہاد وغیرہ، نیز حد زنا، حد زنا، یہ خالصہ حقوق اللہ ہیں، بیوی کا حق نفقہ، مال کا حق حضانت، باپ کا حق ولایت وغیرہ جو گو حکم خداوندی ہی سے ثابت ہیں، لیکن خالص انسانی جذبات اور

کا حق حضانت کہ اس سے بچہ کا حق بھی متعلق ہے اور طلاق دینے والے شوہر کا حق عدت کہ عدت سے شریعت کا حق بھی متعلق ہے، لہذا اگر ماں حق حضانت اور شوہر حق عدت سے دست کش ہو جائے تو بھی یہ حقوق ساقط نہ ہوں گے۔ (۲)

کن حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے؟

حقوق میں سے بعض وہ ہیں، جو ورثاء کی طرف منتقل ہوتے ہیں اور بعض وہ ہیں کہ وراثت میں ناقابل انتقال ہیں، فقہاء کی تفصیلات اور اجتہادات کو سامنے رکھ کر اس سلسلے میں جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ بعض حقوق ایسے ہیں جو بالاتفاق ناقابل انتقال ہیں جیسے: وصیت کرنے والے اور ہبہ کرنے والے کی موت کے بعد اس کے ورثاء رجوع کرنے کا حق نہیں رکھتے، اسی طرح وہ حقوق جو ”ایمان“ یعنی مادی اشیاء سے متعلق ہیں، بالاتفاق وہ وراثت میں قابل انتقال ہیں، جیسے حق شرب (۳) اور حق مرور (۴) کہ یہ مکان اور زمین کے تابع ہیں، اسی طرح اپنے کسی حق واجب کی وجہ سے سامان راہن کو روک رکھنے کا حق کہ یہ بھی ایک مادی شئی سے متعلق ہے۔

تیسرے قسم کے حقوق وہ ہیں جو معنوی نوعیت کے ہیں، جیسے اختیار و انتخاب، احناف کے نزدیک یہ ناقابل انتقال ہیں، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قابل انتقال، اسی زمرہ میں فقہاء نے ”خیار شرط“ اور ”خیار ردیت“ کو رکھا ہے، اور دراصل خود یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ”حقوق“ مال ہیں کہ نہیں؟

اور جن حقوق میں بندوں کا حق غالب ہو، ان کا حکم وہی ہے جو بندوں کے خالص حقوق یعنی دوسری صورت کا ہے۔ (۱)

پھر بندوں کے خالص حقوق کی بھی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں، اول وہ حق جو ساقط ہو سکتا ہے، اصول یہی ہے کہ بندوں کے حقوق صاحب حق کی رضا مندی سے ساقط ہو سکتے ہیں، جیسے قصاص، شفعہ وغیرہ، دوسرے وہ حقوق جو ساقط نہیں کئے جاسکتے، پھر جو حقوق ساقط نہیں کئے جاسکتے، ان کی چار قسمیں ہیں:

۱ - وہ حقوق جو ابھی ثابت ہی نہیں ہوئے، جیسے بیوی مستقبل کا نفقہ، یا خریدار سامان کے دیکھنے سے پہلے ہی خیار رویت ساقط کر دے، اسی طرح جس زمین سے حق شفعہ متعلق ہو، اس کے بیچے جانے سے پہلے ہی شفعج کا حق شفعہ سے دستبرداری اختیار کرنا، یہ سارے حقوق قابل استغناء ہیں۔

۲ - وہ حقوق جو لازمی طور پر کسی کے لئے ثابت ہوتے ہیں، جیسے باپ دادا کا بیٹے پوتے پر حق ولایت یا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وقف کرنے والے کی شئی موقوف پر ولایت۔

۳ - وہ حقوق جن کو ثابت کرنا احکام شرعیہ میں تغیر اور تبدیلی کی شکل پیدا کر دے، جیسے طلاق دینے والے کا حق رجعت یا وصیت کرنے والے کا وصیت سے رجوع کرنے کے حق سے دست بردار ہو جانا۔

۴ - وہ حقوق جس سے دوسرے کا حق بھی متعلق ہو، جیسے ماں

(۱) ملخص از الفقہ الاسلامی وادلہ: ۱۵/۳-۱۳

(۲) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۱۶/۱۷۳

(۳) البحر الرائق: ۱۳۶/۶، باب الحقوق

(۴) ہدایہ: ۵۲۶/۳، کتاب الرهن

میں اختلاف زیادہ ہے، اور یہی ”حقوق“ کے موضوع پر بحث کرنے والوں کی اصل جولان گاہ و فکر ہیں۔

حقوق مجردہ اور غیر مجردہ

مالی حقوق کی دو اہم تقسیمیں ہیں، ایک حقوق مجردہ اور غیر مجردہ کی، دوسرے حقوق شخص اور حق یعنی کی، فقہاء احناف کی کتابوں میں ”حقوق مجردہ“ کا ذکر کثرت سے ملتا ہے، لیکن مجھے اپنی تلاش کی حد تک حقوق مجردہ اور غیر مجردہ کی کوئی واضح تعریف اور ان دونوں کے درمیان فرق و امتیاز کے وجوہ معلوم نہیں ہوتے، ڈاکٹر زحیلی نے اپنے استاذ شیخ علی خلیف سے ان حقوق کی تعریف نقل کی ہے۔

زحیلی کے بقول ”حقوق مجردہ“ وہ ہے کہ اگر اس سے صاحب حق دست بردار ہو جائے یا صلح کر کے ان حقوق سے تنازل کر لے تو محل حق میں کوئی تغیر واقع نہ ہو، جیسے حق شفعہ کہ اگر شفعہ حق شفعہ سے دستبردار ہو جائے تو اس زمین کے خریدار کی ملکیت جیسے پہلے اس زمین پر قائم تھی اب بھی قائم رہے گی، اور ”حق غیر مجرد“ وہ ہے کہ اس حق سے دست بردار ہونے کا اثر محل حق پر پڑے اور اس کے حکم میں تغیر پیدا ہو جائے، مثلاً حق قصاص کہ اگر مقتول کے ورثاء حق قصاص سے دست بردار ہو جائیں تو قاتل جو مباح الدم تھا، اب معصوم الدم، (۱) قرار پائے گا۔

حقوق غیر مجردہ پر مالی معاوضہ لینا بالاتفاق درست ہے، جیسے قاتل پر مقتول کے اولیاء کو قصاص کا حق ہے، وہ اس کا عوض لے لے، یا عورت پر شوہر کو جو ملکیت نکاح حاصل ہے، اگر

مال میں بالاتفاق وراثت جاری ہوگی، اور احناف کے نزدیک صرف ”اعیان“ ہی مال ہیں وہ حقوق جو ”اعیان“ سے متعلق ہیں، وہ مال کے تابع ہو کر وراثت میں منتقل ہوں گے، لیکن دوسرے حقوق، نیز منافع مال نہ ہونے کی وجہ سے اس لائق نہیں کہ ان میں وراثت جاری ہو، یہی وجہ ہے کہ ”اجارہ“ اور ”امارہ“ جس میں ایک شخص صرف نفع کا مالک ہوتا ہے، احناف کے نزدیک موت کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے اور اصل صاحب معاملہ کے ورثاء کی طرف یہ حق لوٹتا ہے، اس کے برخلاف دوسرے فقہاء کے نزدیک ”منافع“ اور ”حقوق“ بھی از قبیل مال ہیں، اسی لئے وہ وراثت میں بھی قابل انتقال ہوں گے۔

مالی اور غیر مالی حقوق

جو چیز حق کا محل ہے اس کو ملحوظ رکھا جائے تو ”حق“ کی دو بنیادی قسمیں ہیں، مالی حقوق اور غیر مالی حقوق، مالی حقوق وہ ہیں جو مال یا منافع مال سے متعلق ہوں، جیسے قیمت پر تاجر کا حق، حق شفعہ، کرایہ دار کا مکان کرایہ پر حق اور راستہ سے گزرنے کا حق وغیرہ، اور ظاہر ہے کہ جو حقوق مال یا اس کے منافع سے متعلق نہ ہوں گے، وہ غیر مالی حقوق کہلائیں گے، جیسے بعض صورتوں میں عورتوں کو تفریق کا حق، باپ کا بیٹے پر حق ولایت اور دوسرے سیاسی اور عمومی حقوق، غیر مالی حقوق سے متعلق اکثر احکام چوں کہ منصوص اور قرآن و حدیث کی تصریحات سے ثابت ہیں، اس لئے ان کے احکام میں نہایت کم اختلاف پایا جاتا ہے، اس کے برخلاف مالی حقوق میں اکثر تفصیلات اجتہاد اور رائے پر مبنی ہیں، اس لئے فطری طور پر ان

(۱) مباح الدم سے مراد وہ شخص ہے جس کا قتل جائز ہو جس شخص کا قتل جائز نہ ہو اور ان کا خون حرام ہو، وہ فقہاء کی اصطلاح میں ”معصوم الدم“ کہلاتا ہے۔

ملکیت، یا کسی شخص کا کسی راستہ پر چلنے یا کسی پانی سے فائدہ اٹھانے کا حق، حقوق ارتفاق، جن کا ذکر آگے آئے گا، حق کی اسی نوعیت میں داخل ہے۔

یہ ”حق یعنی“ کبھی مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں، جیسے مالک کا حق اپنی ملکیت پر، یا راستہ سے گزرنے وغیرہ کا حق، جو حقوق ارتفاق میں آتا ہے، دوسرے وہ غیر مستقل اور عارضی حقوق جو وقتی طور پر حاصل ہوتے ہیں، جیسے صاحب قرض کا مقروض کی طرف سے رہن رکھے گئے سامان پر قبضہ (جس) برقرار رکھے کا حق، مستقل حق کو ”حق یعنی اصلی“ اور غیر مستقل حق کو ”حق یعنی تنجی“ کہا جاسکتا ہے ”حق اصلی“ میں صاحب حق اس پر ہر طرح کے تصرف کا مجاز ہوتا ہے، جب کہ ”حق تنجی“ میں اس کا حق نہایت محدود ہوتا ہے، صرف اس قدر کہ وہ اس پر اپنا قبضہ برقرار رکھے۔

حق یعنی اور حق شخصی کے احکام میں فرق

”حق یعنی“ اور ”حق شخصی“ میں احکام و نتائج کے اعتبار سے خاصا فرق ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ :

۱۔ جس شخص کو حق یعنی حاصل ہو اس کو اب اس شئی کی تلاش و تتبع کا حق حاصل ہے، جس سے اس کا حق متعلق ہو، چاہے وہ کسی بھی ہاتھ میں ہو، مثلاً کسی کی مملوکہ چیز غصب کر لی گئی اور اصل غاصب کے بجائے کسی اور کے ہاتھ میں پہنچ گئی، تو مالک کو اس شخص سے مطالبہ کرنے اور اس کے خلاف قاضی سے رجوع کرنے کا حق حاصل ہے، جس کے ہاتھ میں یہ سامان پائے، گو وہ کسی کے ہاتھ میں بھی ہو اور اس نے

عورت خلع کا مطالبہ کرے تو وہ اس ملکیت نکاح کا عوض حاصل کر کے طلاق دے دے، جس کو ”بدل خلع“ کہتے ہیں۔

حقوق مجردہ پر حنفیہ کے نزدیک قول مشہور کے مطابق کوئی عوض نہیں لیا جاسکتا، اور دوسرے فقہاء کے نزدیک بعض حقوق مجردہ پر بھی عوض لیا جاسکتا ہے، (۱) ظاہر ہے کہ قابل معاوضہ حقوق مجردہ ہی ہو سکتے ہیں جن سے مالی منفعت متعلق ہوگئی ہو۔

حق شخصی اور حق یعنی

شریعت ایک شخص کے تین دوسرے شخص پر جو ذمہ داری عائد کرتی ہے، وہ ”حق شخصی“ ہے، یہ ایک معنوی حق ہوتا ہے، لیکن فی الجملہ اس کا تعلق مال سے بھی ہوتا ہے، مثلاً بائع کے لئے قیمت وصول کرنے اور خریدار کے لئے خرید ہوا سامان حاصل کرنے کا حق، دین اور نقصان حاصل کرنے کا حق، بیوی اور قریبی رشتہ داروں کا حق نفقہ، کبھی یہ حق منجی نوعیت کا ہوتا ہے، جیسے امانت دار پر مالک کا یہ حق کہ وہ سامان امانت استعمال کرنے سے باز رہے۔

حق شخصی کے عناصر تین ہیں، ایک تو صاحب حق جس کا حق ہے، دوسرے وہ شخص جس پر اس حق کی ادائیگی واجب ہے، تیسرے محل حق جس شئی سے حق متعلق ہے، لیکن اس میں نمایاں اور بنیادی حیثیت پہلے دو عناصر کی ہوتی ہے۔

شارع نے کسی متعین مادی شئی پر دوسرے شخص کا جو حق مقرر کیا ہو، وہ حق یعنی ہے، غرض کہ حق یعنی مالک کا اپنی مادی شئی سے جو تعلق ہو اس سے عبارت ہے، اور اس کے عناصر صرف دو ہیں، صاحب حق اور محل حق، جیسے مالک کا اپنی مملوکہ اشیاء پر حق

(۱) دیکھئے : الفقہ الاسلامی وادلہ : ۳۰، ۳۱، ۳۲

البتہ یہ بات ملحوظ رہے کہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ حق یعنی ”حق شخصی“ میں تبدیل ہو جاتا ہے مثلاً: ایک شخص نے کسی کا مال غصب کر لیا تو جب تک مال مغصوبہ اپنی اصل شکل میں غاصب کے پاس موجود ہے اس مال سے مالک کا تعلق حق یعنی کا ہے، لیکن جب غاصب نے اس مال میں تغیر کر دیا جیسے: لوہا غصب کیا اسے چاقو بنا دیا، یا لکڑی غصب کیا اس کا فرنیچر بنا دیا، تو اب یہ حق شخصی کے زمرہ میں آگیا، چنانچہ مالک غاصب سے اس سامان کی قیمت وصول کرے گا۔

حق عینی کے عمومی احکام

اس سے پہلے کہ حق عینی کے ذیل میں آنے والے مختلف حقوق اور بالخصوص حقوق ارتفاق پر علاحدہ علاحدہ گفتگو کی جائے اور ان کے احکام ذکر کئے جائیں، ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ حق سے متعلق عمومی احکام پر روشنی ڈال دی جائے، حق کے یہ عام احکام اس طرح ہیں:

- ۱- صاحب حق اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ تمام جائز وسائل اختیار کر کے اپنا حق وصول کرے، چنانچہ اسی حکم کے تحت مانعین زکوٰۃ پر حکومت کو جبر کا حق حاصل ہے اور حدود اللہ کی ہنگ کرنے پر عدالت مداخلت کرتی ہے۔
- ۲- صاحب حق کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اپنے حق کی حفاظت کرے اور دوسروں سے اس کا دفاع کرے، اسلامی حکومت میں ”محکمۂ احتساب“ کا یہی مطلب ہے، تاکہ معروف کی حفاظت کی جاسکے۔
- ۳- صاحب حق کے لئے اس بات کی پوری گنجائش ہے کہ وہ حدود شرع میں رہتے ہوئے اپنے حق کا استعمال کرے،

جائز یا ناجائز کسی بھی طرح اس کا مال حاصل کیا ہو۔

۲- ”حق عینی تنہی“ کے مالک کو اپنا حق وصول کرنے میں اولیت اور ترجیح حاصل ہے، جب کہ ”حق شخصی“ کا مالک اس حق سے محروم ہے، مثلاً جس شخص کے پاس رہن ہو وہ مال رہن سے اپنا قرض حاصل کرنے میں مقدم ہے، دوسرے قرض خواہ جن کا حق قرض مقروض سے حق شخصی کے تحت ہے، ان کو یہ اولیت حاصل نہیں اور وہ عام قرض خواہوں کے برابر ہیں، البتہ بعض استثنائی صورتوں میں حق شخصی بھی ”حق عینی“ ہی کی بعض اور صورتوں پر اولیت حاصل کر لیتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے حالت صحت کے ذین کو مرض موت کے ذین پر مقدم رکھا ہے۔

۳- حق عینی کا ساقط اور ختم کیا جانا تنہا صاحب حق کی مرضی پر ہے، جب کہ حق شخصی فریقین کی رضامندی ہی سے ساقط ہو سکتا ہے، چنانچہ قرض خواہ مقروض کی رضامندی کے بغیر بھی سامان زہن کو واپس کر سکتا ہے، لیکن خریدار بیچنے والے کی مرضی کے بغیر خریدے ہوئے سامان کی قیمت کم نہیں کر سکتا۔

۴- حق عینی جو کسی خاص معاملہ کی وجہ سے حاصل ہوا ہو، اگر حق کا محل معاملہ کے نفاذ سے پہلے ہی ضائع ہو جائے تو وہ معاملہ باطل ہو جائے گا، جیسے کہ متعین بیع کی خرید و فروخت کی بات طے پائی تو اس خریدار اور بیچ کے درمیان حق عینی کا رشتہ قائم ہو گیا، لہذا اگر وہ بیع حوالگی سے پہلے ہی ضائع ہو جائے تو یہ معاملہ باطل ہو جائے گا، جب کہ حق شخصی باطل نہیں ہوگا اور اس کی جگہ کوئی دوسری چیز لے لے گی۔

مثلاً اپنی زمین میں ہر طرح کی تعمیر وغیرہ کی گنجائش ہے، البتہ اپنے حق کا ایسا استعمال جو دوسرے کے لئے باعث مضرت ہو جائے جائز نہیں، جس کو آج کی اصطلاح میں ”تعسف“ کہا جاتا ہے۔

مثلاً ہر شخص کو اپنے مال میں وصیت کا حق حاصل ہے، لیکن قرآن پاک نے کہا کہ وصیت ایسی نہ ہو کہ جو ورثاء کے لئے مضرت کا باعث ہو۔

۴۔ جو حقوق قابل انتقال ہوں ان کا ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہونا یا منتقل کیا جانا جائز ہے، جیسے بیچنے والا اپنے حق ملکیت کو خریدار کی طرف منتقل کرتا ہے، باپ کا انتقال ہو جائے تو ولایت دادا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

۵۔ شرعاً جس حق کے ختم ہونے کے لئے جو سبب مقرر کیا جائے اس سبب کے پائے جانے کے بعد وہ حق بھی ختم ہو جائے گا۔ جیسے نکاح کے ذریعہ حاصل ہونے والا حق، طلاق سے ختم ہو جاتا ہے، اور بیٹا کسب معاش کے لائق ہو جائے تو باپ پر اس کے نفقہ کا حق باقی نہیں رہتا۔ (۱)

حق عینی اور حق انتفاع میں فرق

یوں تو ”حق عینی“ میں بہت سی صورتیں داخل ہیں، (۲) لیکن ”حق عینی“ کی ایک قسم حقوق ”ارتفاق“ ہے، ”ارتفاق“ کے لغوی معنی کسی چیز سے نفع اٹھانے کے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں اموال غیر منقولہ، یعنی زمین، مکان وغیرہ کے ایسے نفع کا نام ہے، جو کسی دوسرے کے مملوکہ اموال غیر منقولہ

سے متعلق ہوں، جیسے پانی حاصل کرنے، فاضل پانی کی نکاسی اور گزرنے وغیرہ کے حقوق، جس دوسری زمین سے یہ منافع حاصل کئے جائیں، وہ کسی شخص خاص کی ملکیت بھی ہو سکتی ہے اور عمومی املاک بھی ہو سکتی ہیں۔ (۳)

”حق ارتفاق“ سے قریب قریب ”حق انتفاع“ ہے، ”حق انتفاع“ سے مراد نفع اٹھانے کا وہ حق ہے جو کرایہ دار کو سامان کرایہ اور عاریتاً حاصل کرنے والوں کو سامان عاریت پر حاصل ہوتا ہے، ان دونوں حقوق کے درمیان کئی باتوں میں جوہری فرق موجود ہے۔

۱۔ ”حق ارتفاق“ ہمیشہ غیر منقولہ اموال، یعنی عقار ہی سے متعلق ہوتے ہیں، جب کہ ”حق انتفاع“ اموال منقولہ اور اموال غیر منقولہ دونوں ہی سے متعلق ہو سکتا ہے۔

۲۔ حق ارتفاق کا تعلق ایک شخص اور عقار کے درمیان ہوتا ہے، جیسے مالک مکان اور اس کا راستہ سے گزرنے کا حق، ہاں اگر جوہر کے حق کو بھی اسی فہرست میں رکھا جائے تو پھر ”حق ارتفاق“ دو اشخاص اور دو باہم پڑوسیوں کے درمیان تعلق کو بھی شامل ہوگا، لیکن حق انتفاع کا معاملہ ہمیشہ دو افراد مثلاً مالک مکان و کرایہ دار یا مالک سامان اور مسخیر کے درمیان ہوا کرتا ہے۔

۳۔ حق ارتفاق دوامی ہوتا ہے، مثلاً راستہ سے گزرنے کا حق ہے، یہ جسے حاصل ہے اسے ہمیشہ حاصل رہے گا، لیکن حق انتفاع مخصوص مدت کے لئے ہوا کرتا ہے، اس مدت کے

(۱) ملخص از: الفقہ الاسلامی وادلہ: ۳۵/۳-۳۹، البحت الرابع، احکام الحق

(۲) المدخل الفقہی العام: ۳۵/۳

(۳) دیکھئے: انواع الحق العینی، المدخل الفقہی العام: ۳۲/۳

معاملے میں بطور شرط پہلے سے یہ بات منوالی گئی ہو کہ اسے حق ارتفاق حاصل ہوگا، جیسے زمین خرید کی اور خریدار نے بیچنے والے سے یہ شرط کر لی کہ اس کی زمین سے پانی لے کر وہ اسے بیچا کرے گا، یا اس کی زمین سے گذر کر اپنی زمین میں آیا کرے گا۔ اوپر ان دونوں صورتوں کا ذکر آچکا ہے۔

”حق ارتفاق“ حاصل ہونے کا تیسرا سبب ”تقدم“ یعنی قدیم اور نامعلوم زمانہ سے کسی عمل کا جاری و ثابت رہنا ہے، مثلاً ایک شخص کو ایسی زمین وراثت میں ملتی ہے، جو زمانہ قدیم سے پڑوس کی زمین سے سیراب کی جاتی تھی، یا اس کا فاضل پانی پڑوس کی زمین میں بہایا جاتا تھا، یہ بھی بجائے خود حق ارتفاق کے ثابت ہونے کا ذریعہ ہے، لیکن یہاں بھی یہی شرط ہے کہ وہ دوسرے کے لئے باعث ضرر نہ ہو، مثلاً ایک شخص کے مکان سے دوسرے کے گھر میں کھڑکی کھلی ہوئی ہو اور اس سے بے پردگی ہوتی ہو، تو گو یہ کھڑکی زمانہ دراز سے اسی طرح بنی ہوئی ہو، پھر بھی اسے بند کر دیا جائے گا، کیونکہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ: ”الضرر لا یكون قديماً“۔ (۲)

۳۔ ”حقوق ارتفاق“ چوں کہ مادی اشیاء (اعیان) سے متعلق ہیں اس لئے بالاتفاق ان میں وراثت جاری ہوگی، (۴) احتلاف اور اکثر فقہاء کے نزدیک حقوق ارتفاق متعین اور محدود ہیں، ان حضرات کے نزدیک کل چھ حقوق ہیں، جو ارتفاق کے ذیل میں آتے ہیں:

کھل ہونے کے بعد یہ حق آپ سے آپ ختم ہو جائے گا، جیسے کرایہ کا معاملہ ہو تو مدت کرایہ یا فریقین میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے یہ معاملہ ختم ہو جائے گا۔ (۱)

حقوق ارتفاق کے عمومی احکام

حقوق ارتفاق میں سے ہر حق کے علاحدہ اور مستقل احکام ہیں، لیکن بعض عمومی احکام ہیں جو تمام حقوق ارتفاق سے متعلق ہیں، ان کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ صاحب حق اپنے حقوق کا اس طرح استعمال کرنے کا پابند ہوگا، کہ اس کی وجہ سے دوسروں کو ضرر نہ پہنچے، مثلاً جس راستہ سے گذرنے کا حق ہے اس میں ایسی صورت اختیار نہ کی جائے، جو دوسروں کے لئے ایذا کا باعث ہو، اسی طرح جس پانی سے کھیت کو سیراب کرنے کا حق ہے، اس سے اس طرح پانی نہ لیا جائے کہ دوسروں کی کھیتی کو نقصان پہنچے۔

۲۔ عمومی املاک، بڑے دریا، سرکاری نہریں، شارع عام اور پبل وغیرہ میں تمام لوگوں کے لئے حق ارتفاق ثابت ہے، اور اس میں کسی سے اجازت کی ضرورت نہیں، اس کے برخلاف کسی فرد خاص یا چند متعین افرادی ملکیت میں حق ارتفاق اسی وقت ثابت ہو سکے گا جب کہ مالک خود اس کی اجازت دیدے۔ (۲)

۳۔ گویا حق ارتفاق کا ایک سبب عمومی قسم کی شرکت ہے جو شہریوں کو سرکاری املاک میں حاصل ہوتی ہے، دوسرے

(۲) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۵۹۱/۵

(۱) المدخل فی الفقہ الاسلامی (شلبی: ۳۵۳)

(۳) المدخل الفقہی العام: ۳۷/۳

(۳) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۵۹۱/۵

حقوق ارتفاق

شراب : یعنی پانی لینے کا حق۔

طریق : یعنی گزرنے کا حق۔

مجری : یعنی ایک ایسے شخص کو جو پانی کی جگہ سے دور ہے۔

یہاں سے پانی بہا کر دوسروں کی زمین سے گزارتے

ہوئے اپنی زمین تک لے جانے کا حق۔

سیل : یعنی فضول پانی کی نکاسی کا حق۔

حق تعلے : کہ اوپری منزل کا مالک بجلی منزل کی چھت سے

استفادہ کرے۔

اور جوار : یعنی پڑوس کا حق۔

فقہاء مالکیہ کے نزدیک حقوق ارتفاق کی کوئی تحدید نہیں،

مثلاً ایک شخص زمین کا ایک حصہ دوسرے شخص کو اس شرط کے

ساتھ دے کہ وہ ایک مخصوص حد سے اونچی عمارت نہ بنائے تو یہ

بھی اس کے حقوق میں سے شمار ہوگا، (۱)۔ راقم السطور کا

خیال ہے کہ ”حقوق ارتفاق“ کی اساس نصوص سے زیادہ لوگوں

کا عرف اور عادات ہیں اور عرف میں حقوق کی بعض ایسی

صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں جن کا ماضی میں کوئی تصور نہیں ہوتا،

اس لئے مالکیہ کی رائے زیادہ قرین قیاس اور قرین مصلحت ہے۔

اب آگے ہم مختلف ”حقوق ارتفاق“ پر الگ الگ مختصر

مفتگو کریں گے۔

حق شرب

”شراب“ کے معنی درخت اور کھیتی کی آبیاری کے لئے پانی

کے مخصوص حصہ یا پانی حاصل کرنے کے مخصوص مقررہ (نوبت)

اوقات کے ہیں، گویا درختوں اور کھیتوں کو سیراب کرنے کا حق

”حق شرب“ ہے، اسی سے قریب ایک اور حق ہے جسے حق

شراب (شمن کے پیش کے ساتھ) یا حق وقفہ کہا جاتا ہے، اس

سے مراد پینے کا پانی ہے، جسے انسان خود اپنے لئے، یا اپنے

جانوروں کے لئے حاصل کرے۔ (۲)

پانی کی بعض فقہاء نے چار قسمیں کی ہیں اور فتاویٰ بزاز یہ

میں تین قسمیں کی گئی ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ حکم کے اعتبار سے

پانی کی تین ہی قسمیں ہوتی ہیں، ایک وہ پانی جس میں انتہائی

عموم ہو، جیسے بڑی نہریں اور دریا، دوسرے وہ پانی جو بالکل شخصی

ملکیت کے ہوں (الاشانی فی نہایۃ الخصوص)، تیسرے

ان دونوں کے درمیانی درجہ کا پانی، جیسے کسی شخص خاص کی ملکیت

میں کھدائی جانے والی نہر۔

پہلی قسم میں وہ پانی داخل ہیں جو عام دریاؤں اور نہروں

میں بہتے ہیں اور وہ کسی شخص خاص کی ملکیت نہیں ہیں، جیسے جلد

دفرات، یا ہمارے ملک میں لنگا اور جتنا اور گوداوری وغیرہ، اس

میں تمام لوگوں کو پانی پینے، پانی لے جانے، کسی خاص ذریعہ مثلاً

فی زمانہ موٹر کے ذریعہ پانی کھینچنے وغیرہ کا حق ہے، اور اس حق

میں مسلم و کافر مساوی ہیں، اس بات کا بھی حق حاصل ہے کہ کوئی

نہر کھود کر وہاں سے پانی لے جائے، بشرطیکہ دوسروں کو نقصان

نہ ہو۔

دوسری قسم، جیسا کہ مذکور ہوا وہ پانی ہے جو کسی شخص خاص

کی ملکیت ہو جیسے: گھرے، گھریلو حوض اور پائپ وغیرہ کا پانی،

اس پانی سے مالک کی اجازت کے بغیر کسی کے لئے بھی نفع اٹھاتا

پانی، گھاس، اور آگ میں شریک ہیں: ”الناس شرکاء فی الثلاث: الماء والکلاء والنار“۔ (۳)

(شراب کے عمومی احکام زمینی نے الفقہ الاسلامی: ۶۰۴/۵)

- ۵۹۷ میں اور دوسرے فقہاء نے بھی متفرق طور پر بیان

کئے ہیں، جو خود لفظ ”شراب“ کے تحت مذکور ہوں گے۔

حق مجری

ایک شخص کی زمین پانی کی جگہ سے دور ہے، وہ اس جگہ سے پانی بہا کر اپنے کھیت کی سیرابی کے لئے اپنی زمین تک لاتا ہے، اس حق کو ”حق مجری“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگر یہ حق مجری زمانہ قدیم سے اسے حاصل تھا تو: ”القدیم یتروک علی قلمہ“، (قدیم کو اپنی حالت پر باقی رکھا جائے گا) کے تحت اسے یہ حق باقی رہے گا، اور اگر کسی دوسرے کی مملوکہ زمین سے پانی لانا ہو تو اس سے اجازت لینی ضروری ہوگی، (۵) موجودہ زمانہ میں کسی کی زمین سے پائپ لانے کا حکم بھی یہی ہونا چاہئے۔

حق میل

فاضل اور استعمال شدہ پانی کے اخراج کا حق ”حق میل“ سے عبارت ہے، چاہے کھلی نالی کے ذریعہ ہو یا زمین دوز نالی اور پائپ وغیرہ کے ذریعہ، غرض ”مجری“ پانی کے حصول کا آبی راستہ اور ”میل“ پانی کے اخراج کا آبی راستہ ہے، اس کے احکام وہی ہیں جو ”حق مجری“ کے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ میل کی درستی اور اصلاح اس سے فائدہ اٹھانے والے کے

روائیس، البتہ فقہ کے عام قاعدہ کہ ”مجبوریاں ناجائز کو جائز کر دیتی ہیں“ (المعذورات تبیح المحظورات) کے تحت مضطر شخص، پیاس کی وجہ سے جس کی جان جانے کا اندیشہ ہو، بلا اجازت بھی اس پانی سے استفادہ کر سکتا ہے، اگر کوئی شخص اس پانی کو بہادے تو اس کی ذمہ داری ہوگی کہ دوبارہ بھر کر پانی واپس کر دے۔

تیسری قسم میں ایسے پانی ہیں، جن میں نہ لوگوں کو اتنا عمومی حق استفادہ حاصل ہے اور نہ کسی شخص خاص کی مکمل ملکیت، حوض، نہر، چشمے اور کنویں جو کسی خاص شخص کی ملکیت میں ہوں، پانی کی اس نوع کے مصداق ہیں، ان کا حکم یہ ہے کہ ان میں ”شرب“ اور ”فقد“ کا حق تو سب کو حاصل ہے، یعنی ہر شخص اس سے پانی پی سکتا ہے، جانور کو پلا سکتا ہے، وضو کر سکتا ہے، لیکن کسی اور کو ”حق شرب“ حاصل نہیں، یعنی اس کی اجازت کے بغیر اس سے اپنے کھیت اور باغات کو سیراب نہیں کر سکتا، (۱) البتہ اگر دوسری جگہ بھی پینے کا پانی اہل حاجت کو پہونچا دے، یہ اپنی زمین کی سرحد پر پینے کا پانی اہل حاجت کے لئے خود جا کر بھی کافی ہے، ایسی صورت میں اہل حاجت کے لئے خود جا کر پانی حاصل کرنے کی منجائش نہیں۔ (۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک پانی کی یہ قسم بھی دوسری قسم کی طرح خاص اس شخص کی ملکیت ہے، دوسروں کو اس میں ”شرب“ کا حق حاصل نہیں، (۳) حدیث نبویؐ ہے کہ لوگ تین چیزوں،

(۱) بزازہ علی الہندیہ ۱۱/۶

(۲) حوالہ سابق

(۳) مغنی المحتاج ۳/۵۲۲

(۴) نصب الراية ۳/۲۹۴

(۵) الفقہ الاسلامی: ۶۰۵/۵، بحوالہ بدائع الصنائع: ۱۹۰/۶، ودرمختار وردالمختار: ۳۱۴/۵

ذمہ ہوگی، ہاں حکومت کی طرف سے اس کے لئے جو عمومی نظم کیا گیا ہے، حکومت اس کی اصلاح کرے گی۔ (۱)

حق مرور

”حق مرور“ سے راستہ سے گزرنے کا حق مراد ہے، تاکہ انسان اپنے مکان یا زمین میں پہنچ سکے، یہ راستہ یا تو شارع عام ہوگا، یعنی کسی خاص شخص کی ملکیت نہ ہوگی، اس سے تمام لوگوں کے لئے وسیع تر نفع، راستہ کو باقی رکھتے ہوئے اٹھایا جاسکتا ہے، مثلاً اس راستہ میں کھڑکی و دروازے کھولے جاسکتے ہیں، چھجے بنائے جاسکتے ہیں، گلیوں کے راستے نکالے جاسکتے ہیں، سواریاں یا گاڑیاں ٹھہرائی جاسکتی ہیں، اور یہ سب حقوق اس وقت ہیں جب کہ اس سے دوسروں کو ضرر نہ پہنچے اور حاکم سے اجازت لے لی جائے، دوسرے وہ راستہ ہے جو ایک یا ایک سے زیادہ اشخاص کی ملکیت میں ہو، اس سے گزرنے کا حق تو تمام لوگوں کو ہوگا اور مالکین زمین کا لوگوں کو آمد و رفت سے منع کرنا صحیح نہ ہوگا، لیکن مالکین کے علاوہ دوسروں کو اس طرف دروازہ، کھڑکی، روشن دان، چھجے وغیرہ نکالنے کا حق نہ ہوگا، بلکہ اگر یہ راستہ ایک سے زیادہ مالکین کے درمیان مشترک ہو تو ان میں سے کسی ایک کے لئے اس طرح کا نفع اٹھانا جائز ہوگا، جب کہ تمام شرکاء اس کے لئے راضی ہوں۔ (۲)

حق تعلیٰ

اوپری منزل کے لوگوں کو اپنی تحتانی منزل کی چھت پر اپنے

مکان کو قائم رکھنے کا جو مستقل حق حاصل ہے اسی کو ”حق تعلیٰ“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، فقہائے احناف اور مالکیہ کے نزدیک چھت اس کی تحتانی منزل کے مالکوں کی ملکیت ہوتی ہے، بالائی منزل کے مالک کو اس پر صرف بقاء و قرا کا حق حاصل ہوتا ہے، فقہائے شوافع کے نزدیک وہ چھت دونوں منزلوں کی مشترکہ ملکیت ہوتی ہے، (۳) اصل مسئلہ قابل توجہ دو ہے، ایک یہ کہ ان دونوں منزلوں کے مالکان اپنے تعمیری تصرف میں کن اصول و قواعد کے پابند ہوں گے، دوسرے یہ کہ ”کیا حق تعلیٰ“ کی خرید و فروخت جائز ہوگی؟ دوسرے مسئلہ پر آگے روشنی ڈالی جائے گی جہاں حقوق کی خرید و فروخت اور اس کے مال ہونے اور نہ ہونے پر بحث ہوگی، جہاں تک تعمیر و ترمیم کے تصرف کے اختیار کی بات ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالائی اور تحتانی دونوں منزلوں کے مالک اصلاً اپنی ملکیت میں تصرف کے مجاز نہ ہوں گے، گو اس کے تصرف سے دوسرے فریق کو نقصان نہ ہو، چنانچہ محلی منزل کا مالک اپنی ملکیت میں کھڑکی کھولنے، دیوار اٹھانے وغیرہ میں اور بالائی منزل کا مالک بھی اپنی ملکیت میں کسی تصرف کے لئے تحتانی منزل کے مالک سے اجازت حاصل کرنے کا پابند ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک اصولی طور پر دونوں میں سے ہر ایک کا اپنی ملکیت میں تصرف مباح ہے، اور فریقین ایسے ہی تصرفات میں دوسرے فریق سے اجازت حاصل کرنے کے پابند

(۱) حوالہ سابق: ۶۰۷

(۲) الفقہ الاسلامی: ۶۰۷/۵، بحوالہ درمختار، جامع الفصولین، المغنی وغیرہ نیز المدخل فی الفقہ الاسلامی: ۳۲۳-۳۲۴

(۳) الفقہ الاسلامی: ۶۰۸-۹۰۵

اس کا ذمہ دار تصور ہوگا، صاحبین کی رائے پر فتویٰ ہے اور مجلہ الاحکام العدلیہ (مرتبہ حکومت عثمانیہ ترکیہ) میں بھی اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔ (۳)

(بحری، میل، شرب، طریق کے تحت ان حقوق سے متعلق نیز علو اور سفل کے تحت، تعلق کے احکام کی حرید تفصیل لکھی جائے گی، بزاز علی الہندیہ: ۳۱۳-۳۱۲-۳۲۷ کتاب الحیطان میں ان احکام کی تفصیل مذکور ہے، واللہ ولی التوفیق۔)

حقوق کی خرید و فروخت کی مروجہ صورتیں

حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے یا نہیں؟ یہ اس بات پر موقوف ہے کہ حقوق مال کا درجہ رکھتے ہیں یا نہیں؟ اور مال کی حقیقت کیا ہے؟ اس پر گفتگو کا مناسب موقع خود لفظ ”مال“ ہوگا، اور انشاء اللہ وہیں یہ بحث آئے گی، البتہ حقوق کی خرید و فروخت کی جو صورتیں فی زمانہ رائج ہو گئی ہیں، ان پر اختصار کے ساتھ یہاں روشنی ڈالی جاتی ہے اور وہ یہ ہیں: حق خلو، یعنی پگڑی، حق ایجاد و تالیف، رجسٹرڈ ٹریڈ مارک اور ناموں کی بیع، حق علو، یعنی فضا کی بیع، تجارتی لائسنس، یعنی حق تجارت کی بیع۔ ان میں پگڑی کے مسئلہ پر ”بدل خلو“ کے تحت گفتگو کی جا چکی ہے، بقیہ مسائل پر ذیل میں روشنی ڈالی جاتی ہے۔ (۴)

حق تالیف و ایجاد و حق طباعت

حق تالیف، حق طباعت، اور حق ایجاد کی خرید و فروخت

ہوں گے، جن سے دوسرے فریق کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (۱)

حق جوار

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: وہ شخص مومن نہیں ہو سکتا جس کا پڑوسی اپنے آپ کو اس کے شر سے محفوظ محسوس نہیں نہیں کرتا ہو۔۔۔ یہ اور اس طرح کی روایات شریعت اسلامی میں ”حق جوار“ کی اہمیت کو واضح کرتی ہیں۔ ”جوار“ سے مراد بازو کے مکانات وغیرہ ہیں، جن سے کسی شخص کی زمین کی حدیں ملتی ہوں۔

امام ابو حنیفہؒ اور شوافع اسی اصل پر قائم ہیں، کہ ہر شخص کو اپنی ملکیت میں ہر طرح کے تصرف کا حق حاصل ہے، گو اس سے دوسروں کو ضرر پہونچے، وہ کھڑکیاں کھول سکتا ہے، دیواریں گرا سکتا ہے، انکوں کو ہود سکتا ہے، کسی بھی مقصد کے لئے اپنی زمین میں کوئی کارخانہ بنا سکتا ہے، صاحبین نے اسلام کے عمومی مزاج کو پیش نظر رکھتے ہوئے فرمایا ہے کہ اپنے مکان میں ایسا تصرف جس سے پڑوسی کو کھلا ہوا شدید نقصان پہونچ سکتا ہو، جائز نہ ہوگا، (۲) مثلاً اپنی ملکیت میں کسی تصرف کی وجہ سے پڑوسی کی عمارت کے منہدم ہونے یا عمارت کے کمزور ہونے کا سبب بن جائے یا اپنے مکان میں آنا پینے وغیرہ کی مشین ڈالی جائے تو یہ جائز نہ ہوگا، اس کو اس تصرف سے روکا جائے گا اور اگر اس کے اس طرح کے تصرف سے پڑوسی کے مکان کو نقصان پہونچا تو وہ

(۱) درمختار: ۳-۲۷۵

(۲) بدائع الصنائع: ۲۶۴-۲۶۵

(۳) بدائع الصنائع: ۲۶۴-۲۶۵

(۴) یہاں سے لے کر آخر تک کی عبارت میری اس تحریر سے ماخوذ ہے جو ”اسلامک فقہ اکیڈمی ہند“ کے فقہی سیمینار سوم (بگلور) کے لئے لکھا گیا تھا اور اب پورا مقالہ ”اسلام اور جدید معاشی مسائل“ میں شریک اشاعت ہے۔

آئینی طور پر بھی درست قرار دی گئی ہے، اور پوری دنیا میں اس نے ایک عرف عام کی حیثیت بھی اختیار کر لی ہے، مولانا تقی عثمانی نے ابوداؤد کی اس روایت سے اس کی اصل شرعی ثابت کی ہے کہ جو مسلمان پہلے کہ جس چیز کو حاصل کر لے وہ اس کی ملکیت ہے، من سبق إلى ما لم يسبقه مسلم فهو له . (۱)

حقیقت یہ ہے کہ یہ حقوق شرعاً مباح بھی ہیں، قابل انتفاع بھی ہیں، اور عرف میں بھی ان کی خرید و فروخت جاری ہے، لہذا ان کی خرید و فروخت کو درست ہونا چاہئے، معاصر بزرگوں اور علماء فقہ کا عام رجحان بھی اس کے جواز کی طرف ہے، جن میں؟ گرامی مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔

جن حضرات نے حق تالیف وغیرہ کی بیع کو منع کیا ہے ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں۔

۱ - یہ حقوق یعنی نہیں ہیں، اس لئے حقوق مجردہ کے قبیل سے ہیں اور ان کی بیع درست نہیں۔

۲ - کتاب یا کسی شے کے خریدار کو ہر طرح اس سے استفادہ کا حق حاصل ہے، اور منجملہ اس کے یہ بھی کہ وہ اس کا ثمن بنا لے اور اسے پھر سے طبع کر دے۔

۳ - کتابوں کی طباعت کو روکنا کتمان علم کے مترادف ہے۔

۴ - ”نہی النبی علیہ السلام عن بیع الولاء و ہبہ“ کے خلاف ہے۔

۵ - آپ ﷺ نے ”بیع صکاک“ سے منع فرمایا ہے، (۲) ”صکاک“ سے مراد وہ اجازت نامے ہیں، جو حکومت کی طرف سے لوگوں

کو اشیاے خوردنی کی بابت دئے جاتے تھے جس کو درمختار اور شامی وغیرہ میں ”بیع براءات“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۶ - محدثین نے روایت حدیث پر اجرت لینے سے منع کیا ہے، دینی کتابوں کی طباعت و اشاعت پر اجرت لینا بھی اسی قبیل سے ہے۔

۷ - ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ کتاب، سامان جو کسی کی ملک میں آگئی وہ مباح الاصل ہے، اس لئے وہ جس طور چاہے اسے استعمال کر سکتا ہے۔

مگر غور کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی دلیل ایسی نہیں جو ان حضرات کے مدعی کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہو۔

(۱) یہ بات اوپر گزر چکی ہے کہ ”عین“ کی قید لگانے سے فقہاء کا مقصود کسی چیز کا قابل ادخار ہونا ہے، نہ کہ اس کا مادی ہونا ضروری ہے اور حقوق کا احراز و تحفظ بھی قانونی رجسٹریشن کے ذریعہ ہو جایا کرتا ہے۔

(۲) کتاب یا سامان کی ملکیت سے انسان کو اس شے میں ہر طرح کے استفادہ کی گنجائش رہتی ہے مگر اسی طرح کی دوسری اشیاء کی پیدائش اور اس کی نقل جو اصل بائع کے لئے مضر ہو، جائز نہیں ہوگی، مولانا عثمانی نے خوب کہا ہے کہ سکتے کا انسان مالک بن سکتا ہے، لیکن کوئی شخص اس کا مجاز نہیں کہ وہ اسی کو اصل بنا کر سکتے ڈھالنا یا چھاپنا شروع کر دے، اسی طرح کسی خاص شخص یا ادارہ کی ”ممبر“ یا حکومت کے پوسٹل یا ریلوے کے ٹکٹ کی طباعت کی گنجائش نہیں ہو سکتی کہ یہ موجب ضرر ہے۔

(۳) کتاب کی طباعت پر پابندی ہو یا اس کی فروخت روک دی جائے، یہ کتمان علم ہے، کتمان علم یہ نہیں کہ ہر کسی کو طباعت کی اجازت نہ دی جائے، ہماری درسگاہیں اشاعت علم کا فریضہ ادا کرتی ہیں، لیکن یہ کتمان علم سے بچنے کے لئے اس بات کی پابندی نہیں ہے، کہ جو شخص بھی مدرسہ میں جس کتاب کی تدریس کرنا چاہے اسے اجازت دیدے، یا طالب علم درسگاہ میں آجائے خواہ اس کا داخلہ ہو یا نہ ہو اس کو ضرور ہی پڑھایا جائے۔

(۴) ”حق ولاء“ ایک ایسا حق ہے کہ جس کو ”نسبی حق“ کا درجہ شریعت نے دیدیا ہے، یہاں تک کہ نسب قرابت کی طرح ”ولاء“ کو نجلہ اسباب وراثت کے مانا گیا ہے۔ اسی لئے حق ولاء کی خرید و فروخت کی ممانعت پر دوسرے حقوق کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: علیہ اہل العلم ان الولاء لا یباع ولا یوہب انما سبب یورث کالنسب۔ (۱)

(۵) بیع صکاک اور بیع براءات کی ممانعت — علاوہ اس کے کہ خود فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے شوافع اس کو اسی وقت ناجائز کہتے ہیں، جب اصل صاحب حق سے خرید کرنے والا کسی اور تیسرے شخص سے فروخت کر دے اور باوجود اس کے کہ اس طرح کے بعض معاملات، جیسے ”حفظ ظائمہ“ کی بیع کو خود ”حکفی“ جائز قرار دیتے ہیں (۲) — سے حق تالیف اور حق ایجاد وغیرہ کی ممانعت پر استدلال

کسی طور صحیح نظر نہیں آتا، محدثین نے اس روایت سے جس روایت پر استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ”بیع صکاک“ بیع پر قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کرنا ہے، اور یہ جائز نہیں، امام مسلمؒ نے ان کو انہی احادیث کے ساتھ نقل کیا ہے جن میں قبضہ سے پہلے، یا معدوم کی بیع کی ممانعت نقل کی ہے۔ امام مالکؒ کی روایت میں خود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صریحاً اس کی ممانعت کی وجہ یہی منقول ہے کہ: ”ثم باعوها قبل ان یقبوا موھا، (۳) امام نوویؒ نے بھی اس کی وجہ بیع قبل القبض ہی کو قرار دیا ہے ”ثم یبیعھا المشترون قبل قبضھا فنھوا عن ذالک“، (۴) امام محمدؒ نے اس ممانعت کی وجہ دھوکہ کے امکان (غرر) کو قرار دیا ہے، اس لئے کہ نہ معلوم اس اجازت نامہ پر مقررہ سامان مل بھی سکے یا نہ مل سکے، ”لا نہ غرر فلا یدری ایسخرج ام لا یسخرج“ (۵) یہاں مصنف یا موجد ایک حق کو فروخت کرتا ہے، جس کو وہ وجود میں لا چکا ہے، اور ایک ناشر یا صانع کے پاس جب یہ تالیف یا ایجاد شدہ سامان موجود ہے، وہ اصحاب حق سے اجازت پالیتا ہے، کہ گویا اس حق پر قبضہ بھی پالیتا ہے، اس لئے بظاہر اس کے ”بیع قبل القبض“ قرار دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، اور اگر بالفرض اس کو ”بیع قبل القبض“ ہی مانا جائے تو اہل علم کے لئے اس سے انکار مشکل ہے کہ ان حقوق کا استعمال بھی از قبیل ”استصناع“ ہے، جو بالاجماع ”بیع معدوم“ بیع

(۳) مؤطا امام مالک: ۲۶۳

(۴) درمختار علی ہامش الرد: ۱۲/۳، ط: بیروت

(۱) الموسوی: ۳۰۹/۲

(۵) مؤطا امام محمد: ۳۵۵

(۲) نووی علی مسلم: ۵/۲

غیر مقبوض“ کی نہی سے مشقی ہے۔

اب جب کہ حق مال کے حکم میں ہو گیا، مؤلف و موجد اور ناشرو صانع دونوں کے لئے اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی اور جو شخص استحقاق کے بغیر ایسا عمل کرے گا وہ دراصل ایک ”حق مالی“ کا غاصب ہوگا اور چونکہ غصب کی یہ ایسی صورت ہے کہ یہاں ”غاصب“ کو اس کے غاصبانہ تصرف سے روکنا آسان نہیں اور ایسی صورت میں علاوہ دوسرے فقہاء کے خود فقہائے احناف بھی مال مقصوب سے انتفاع کو قائل ضمان قرار دیتے ہیں، جیسا کہ اموال یتامیٰ اور اموال اوقاف کے غاصب کو ضامن قرار دیا گیا ہے، (۱) اس لئے اس پر ضمان عائد کرنا بھی درست ہوگا۔

(۶) اس میں شبہ نہیں کہ حدیث کی روایت و تعلیم پر عوض لینے کو اکثر سلف صالحین نا درست سمجھتے تھے، حسن بصریؒ، حماد بن سلمہؒ، سلمہ بن شیبہؒ، سلیمان بن حربؒ، ابو حاتم رازیؒ، شعبہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ، ان سمجھوں سے نہ صرف یہ کہ اس کا ناجائز ہونا نقل کیا گیا ہے، بلکہ یہ حضرات ایسے شخص کی روایت قبول بھی نہیں کرتے تھے، (۲) لیکن بعض حضرات روایت حدیث پر اجرت لینے کو درست بھی سمجھتے تھے، یعقوب کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: ”لایسولن أحدکم فی المراء الدائم“ کو نقل کرنے کی اجرت ایک دینار لیا

کرتے تھے، ابو نعیم اور علی بن عبد العزیز سے بھی روایت پر اجرت لینا منقول ہے، طاؤس اور مجاہد جن کا شمار اجلہ تابعین میں ہے اور بڑا اونچا علمی اور دینی مقام رکھتے ہیں وہ بھی بلا تکلف روایت حدیث پر اجرت لیا کرتے تھے۔ (۳) دوسرے فی زمانہ تصنیف و تالیف کے لئے قیاس کا زیادہ صحیح محل تعلیم قرآن اور امامت و اذان پر اجرت ہے کہ دین کی حفاظت و اشاعت کے لئے تصنیف و تالیف کے سلسلہ کا جاری رہنا تعلیم قرآن سے کم ضروری نہیں اور اسی ضرورت کی بنا پر فقہاء نے تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت کو جائز قرار دیا۔ (۴)

(۷) جو لوگ کتابوں کی طباعت اور اس کی نشر و اشاعت کو مباح الاصل قرار دیتے ہیں، انھیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ کسی چیز کے اصلاً مباح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس پر کوئی قدغن ہی نہیں، ہر تاجر کے لئے مباح ہے کہ وہ اپنی اشیاء فروختی گا ہک کے سامنے پیش کرے اور ہر گا ہک کو اختیار ہے کہ وہ تاجر سے کوئی شئی اپنے لئے خرید کرے، لیکن اگر ایک تاجر کسی کے سامنے کوئی مال پیش کر چکا ہے تو دوسرے کو اسی مال کی فروخت کی پیش کش کرنے سے منع کر دیا گیا، یا ایک گا ہک کسی چیز کی قیمت طے کر رہا ہو تو دوسرے گا ہک کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ آگے بڑھ کر خود لینے کی کوشش کرے، حدیث میں اس کو ”سوم علی سوم اخیه“ کہا گیا ہے۔

(۱) جامع الفصولین: (۷۶۱)

(۲) الکفایہ فی علم الروایہ: ۲۰۶، باب کراهۃ اخذ الاجر علی التحذیر

(۳) الکفایہ: ۲۰۷، ذکر بعض اخبار من کان یاخذ العوض علی التحذیر

(۴) رسائل ابن عابدین: ۱۱/۱-۱۲

مشورہ کر کے نرخ کی تعیین میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اسی پر حق تصنیف کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے، کہ جس طرح ”سوم علی سوم اخیه“ اور ”خطبة علی خطبة اخیه“ میں اور گراں فروشی کی صورت میں من چاہی قیمت کو مباح ہونے کے باوجود ممنوع قرار دیا گیا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے دوسروں کو ضرر اور نقصان پہنچ سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی مصنف اور ناشر کو نقصان سے بچانے کے لئے اس کو حق محفوظ کی حیثیت دی جائے گی، اور ناشرین کو اس کا پابند کیا جائے گا۔

رجسٹرڈ ناموں اور نشانات کی بیع

آج کل ٹریڈ مارک اور ناموں کا بھی رجسٹریشن ہوتا ہے، اگر دوسرے لوگ اس نام کا استعمال کریں تو کاروباری اعتبار سے یہ بہت بڑا ”غرر“ اور ”خدر“ ہے اور خریداروں کے ساتھ دھوکہ ہے اور شریعت کے قانونی معاملات میں ایک اہم اصل یہ ہے کہ ایسا کوئی بھی کام نہ کیا جائے جو دوسروں کے لئے دھوکہ دہی کا باعث ہو، اس لئے اگر کوئی شخص نام یا تجارتی نشانات کو اپنے حق میں محفوظ کرا لیتا ہے، تو یہ عین مطابق شرع ہے، اور دوسرے شخص یا ادارہ کا اس کو استعمال کرنا دھوکہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں، ایک شخص کے نام کی مہر کوئی اور شخص بنا لے اس کی ممانعت کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہے؟

پھر چونکہ اس کا حق محفوظ اور اس نام کی شہرت کی وجہ سے اس سے معاشی مفاد بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ مال کے حکم میں ہے، اور اس کی خرید و فروخت بھی درست ہونی چاہئے، اس

اسی طرح ”خطبة علی خطبة اخیه“ (۱) سے منع کیا گیا ہے کہ ایک شخص کے پیغام نکاح دینے کے بعد پھر کوئی پیغام نہ دے، حالانکہ فی نفسہ ہر ایک کے لئے نکاح کا پیغام دینے کی گنجائش ہے۔

بلکہ بعض ایسے مسائل میں بھی جس میں واضح نص موجود ہے، شریعت کی مجموعی حکمت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض استثنائی صورتیں پیدا کی گئی ہیں، مثلاً ہر شخص اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ جس قیمت پر چاہے اپنی اشیاء فروخت کر دے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس بات کی ممانعت فرمائی ہے کہ تجار کے اس شخص حق میں دخل دیا جائے، (۲) لیکن اگر کوئی شخص اس اباحت کا غلط فائدہ اٹھانے لگے، قیمتیں بہت گراں کر دے، تو فقہاء نے حکومت کے لئے ایسی گنجائش پیدا کی ہے کہ وہ قیمتوں کا تعیین کر دے :

فان كان ارباب الطعام يتحكمون ويتعدون من القيمة تعدياً فاحشاً وعجز القاضى عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير فحينئذ لا بأس به اذا كان من اهل الراى والبصيرة. (۳)

اگر غذائی اشیاء کے مالک حکم برتیں اور قیمت میں حد سے زیادہ بڑھ جائیں، قاضی مسلمانوں کے تحفظ سے عاجز ہو جائے اور قیمت کی تعیین کے بغیر یہ ممکن نہ رہ سکے تو اہل رائے اور ارباب بصیرت سے

(۲) أبو داؤد، عن انس: ۳۸۹۲

(۱) بخاری عن ابی ہریرۃ، ۷۷۲۲، مسلم: ۳۲۲

(۳) تکملة فتح القدیر: ۲۷۲

حق التعلیٰ فیتمعلق بعین لابقی و هو البناء فاشبه
المنافع اما حق المرور یتعلق بعین بقی و هو الارض
فاشبه الاعیان (۳) لیکن ظاہر ہے کہ صاحب ہدایہ کی یہ تفریق
اس وقت درست ہو سکتی ہے، جب کہ عقار باقی اور عقار غیر باقی
کے درمیان بیع کے درست ہونے اور نہ ہونے میں کچھ فرق
ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اسی لئے شامی وغیرہ نے اس کو ترجیح دیا ہے کہ ”حق مرور“
زمین سے متعلق ہے اور وہ مال ہے اور ”حق تعلیٰ“ ہوا سے متعلق
ہے اور وہ مال نہیں ”والفرق بینہ وبين حق التعلیٰ حیث
لا یجوز، ان حق المرور حق یتعلق برقبۃ الارض وہی
مال، اما حق التعلیٰ فمتعلق بالدار و هو لیس بعین
مال“ (۴) مگر غور کیا جائے تو شامی کے اس استدلال میں بھی کوئی
وزن نہیں ہے۔ حق مرور جس طرح زمین کی سطح سے متعلق ہے،
ٹھیک اسی طرح حق تعلیٰ تعمیر شدہ مکان سے بھی متعلق ہے، زمین
کی سطح بھی ہوا سے پر ہے اور مکان کی بالائی سطح بھی، اس لئے
قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ”بیع علو“ کی اجازت ہونی چاہئے۔

حقنہ

”حقنہ“ پیچھے کی راہ سے دوا کے ایصال کو کہتے ہیں :
”الحقنة صب الدواء فی الدبر۔“ (۵)

ضروری احکام

از راہ علاج اس طریقہ کا استعمال جائز ہے، امام ابو حنیفہ
کے نزدیک ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ پہنچائی جانے والی دوا

سلسلے میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا فتویٰ نہایت چشم کشا
ہے کہ :

”اپنے کاروبار کے کوئی نام رکھنے کا ہر شخص کو حق حاصل
ہے، لیکن اگر ایک شخص نے اپنے کاروبار کا نام
”عطرستان“ یا ”گلشن ادب“ رکھ لیا اور اس سے اس کا
تجارتی مفاد وابستہ ہو گیا تو دوسرے شخص کو وہ نام رکھنے کا
حق نہیں رہا، جب کہ ایک خاص نام کے ساتھ مستقبل
میں تحصیل مال اور تجارت ہی مقصود ہے، تو مگدول کا
معاوضہ لینا جائز ہے۔“ (۱)

فضا کی بیع

فضا کی بیع کے سلسلہ میں احناف متفق ہیں، کہ درست نہیں،
البتہ بیع درست نہ ہونے کے اسباب کی وضاحت میں اہل علم
کے درمیان اختلاف سامحوس ہوتا ہے، گزرنے کے حق کو بیچنا
درست ہے، یہ ایک قول حنفیہ کے یہاں موجود ہے، پھر بقول
حکمتی ”اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے“ ”وبہ اخذ عامة
المشائخ“ اور بقول شامی ”سأحسانی نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ
ہے“ ”وهو الصحيح و علیہ الفتویٰ“ (۲)۔ اب سوال
یہ ہے کہ جب حق ہونے میں دونوں ”فضا“ (علو) اور ”مرور“
دونوں مشترک ہے، تو ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی ناجائز
کیوں کر ہے؟ اس کا ایک جواب صاحب ہدایہ نے دیا ہے کہ
”مرور“ کا تعلق زمین سے ہے، جو باقی رہنے والی عین ہے اور
فضا کا تعلق تحتانی عمارت سے ہے جو ”غیر باقی“ عین ہے، ان

(۲) الدر المختار ورد ۱۱۸/۳

(۳) رد المحتار ۱۱۸/۳

(۱) حوادث الفتاوی، حصہ چہارم، بحوالہ نظام الفتاوی: ۱۳۲/۱

(۳) ہدایہ ۳۰۳

(۵) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی: ۳۶۷

حقیقت کی قسمیں

”حقیقت لغویہ“ وہ لفظ ہے، جو اپنے معنی لغوی میں استعمال ہو جیسے: ”اسد“ سے شیر نامی درندہ جانور مراد لیا جائے۔
 ”حقیقت عرفیہ“ جو عام عرفی معنی میں استعمال ہو، جیسے: چوپایوں کے لئے ”دباہ“۔

”حقیقت اصطلاحیہ“ وہ لفظ ہے جو کسی خاص جماعت اور طبقہ کی اصطلاح پر مبنی ہو، جیسے: نحو یوں کے یہاں ”کلمہ“ اور فقہاء کے یہاں ”اجماع و قیاس“ کی اصطلاحات۔

”حقیقت شرعیہ“ لفظ کا اس معنی میں استعمال ہونا ہے جو شریعت میں مقرر کیا گیا ہے، جیسے لفظ ”مصلوٰۃ“ نماز کے لئے، یا ”صوم“ روزہ کے لئے، (۷)۔ البتہ معتزلہ نے ”حقیقت شرعیہ“ کے بجائے ایک اور اصطلاح ”حقیقت دینیہ“ بھی قائم کی ہے، اس اصطلاح کا حاصل یہ ہے کہ بندوں کے مختلف اعمال: جیسے نماز و روزہ کے لئے جو الفاظ مقرر ہوئے ہیں، وہ ”حقیقت شرعیہ“ ہے، اور ان افعال کے انجام دینے والوں اور ارتکاب کرنے والوں کے لئے جو تعبیر اختیار کی گئی ہے، جیسے: مومن، کافر، فاسق وغیرہ یہ ”حقیقت دینیہ“ ہے۔ (۸)

حقیقت کے احکام

بنیادی طور پر حقیقت سے متعلق تین احکام ہیں۔
 اول معنی حقیقی کا ثبوت عام ہو یا خاص، امر ہو یا نہی اور

نجس نہ ہو، (۱) مرد و عورت دونوں کے لئے یہ طریقہ علاج درست ہے، البتہ واقعی امراض اور ضروری علاج ہی کے لئے حقنہ کا استعمال جائز ہوگا جیسے حد سے گزری ہوئی کمزوری اور دبلا پن، بلکہ اس مقصد کے لئے ایک مرد دوسرے مرد کے سامنے اور ایک عورت دوسری عورت کے سامنے ضروری حد تک بے ستر بھی ہو سکتا ہے، (۲) البتہ وہ علاج جو ضرورت و حاجت کا درجہ نہ رکھتا ہو جیسے قوت جماعت میں اضافہ یا خوبصورتی کے لئے ”موٹا پٹا“ کی غرض سے یہ طریق علاج جائز نہیں، (۳) روزہ کی حالت میں ”حقنہ“ گوروزہ کو فاسد کر دیتا ہے، لیکن کفارہ وا جب نہیں ہوتا ہے۔ (۴)

حقیقت

کسی لفظ کو دراصل جس متعین معنی کی ادائیگی کے لئے مقرر کیا گیا ہو، اس لفظ کا اسی معنی میں استعمال کیا جانا ”حقیقت“ کہلاتا ہے، (۵) ”حقیقت“ کا بنیادی تعلق اس بات سے ہے کہ لفظ کو وضع اور مقرر کرنے والے نے کس معنی کے لئے مقرر کیا ہے، اسی لئے وضع کے اعتبار سے ”حقیقت“ کی چار قسمیں ہیں: حقیقت لغویہ، حقیقت شرعیہ، حقیقت عرفیہ اور حقیقت اصطلاحیہ، حقیقت عرفیہ کو عرفیہ عامہ اور اصطلاحیہ کو عرفیہ خاصہ بھی کہا جاتا ہے، (۶) حقیقت کے مقابلہ میں علماء اصول ”مجاز“ کا لفظ لاتے ہیں، یعنی وہ لفظ جو اس خاص معنی میں استعمال نہ ہو، جس کے لئے واضعین نے اس کو مقرر کیا ہے۔

(۱) در مختار علی الرد: ۲۳۹/۵

(۳) رد المحتار: ۲۳۹/۵

(۵) اصول السرخسی: ۱۷۰

(۷) اصول الفقہ الاسلامی للرحبی: ۹۳۱-۹۴۲

(۲) قاضی خاں علی الہندیہ: ۲۰۳/۳

(۴) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی: ۳۶۳

(۶) مسلم الثبوت: ۱۱۳۲/۱، ارشاد الفحول: ۳۱

(۸) ارشاد الفحول: ۲۱

مشکلم نے اس کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ”طلاق“ کے لفظ صریح سے طلاق دے تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی۔

دوسرے لفظ سے اس کے معنی حقیقی کی نفی نہیں کی جاسکتی مثلاً ”اب“ کے معنی حقیقی باپ کے ہیں، لہذا ”اب“ سے ”جد“ (دادا) کے معنی کی تو نفی کی جاسکتی ہے، لیکن باپ کے معنی کی نفی نہیں کی جاسکتی۔

تیسرے یہ کہ معنی حقیقی، معنی مجازی پر ترجیح رکھتا ہے، اس لئے جب تک کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو جو معنی مجازی کے مراد ہونے کو بتائے اس وقت تک معنی حقیقی ہی مراد ہوگا، اس کے برخلاف معنی مجازی اسی وقت مراد لیا جاسکتا ہے، جب کہ کوئی قرینہ موجود ہو۔ (۱)

معنی حقیقی کو چھوڑنے کے قرائن

لیکن جیسا کہ مذکور ہوا، بعض قرائن ایسے ضرور ہیں، جن کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور کوئی دوسرا معنی مراد لیا جاتا ہے، احتلاف نے ان قرائن کو پانچ صورتوں میں تقسیم کیا ہے :

۱ - کبھی عام انسانی استعمال و عادت کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے، مثلاً کوئی شخص ”صلوٰۃ“ کی نذر مانے تو ”کو“ ”صلوٰۃ“ کے لغوی معنی ”دعاء“ کے ہیں، لیکن وہ نماز ہی کے ذریعہ اس نذر کو پوری کرے گا۔

۲ - کبھی خود لفظ کا تقاضا ہوتا ہے، کہ اس سے اس کا معنی حقیقی مراد نہ ہو، مثلاً کسی شخص نے ”لحم“ نہ کھانے کی قسم کھائی تو باوجودیکہ خود قرآن پاک میں مچھلی پر ”لحم“ کا اطلاق

کیا گیا ہے، لیکن چونکہ مچھلی میں خون نہیں پایا جاتا اور خون ہی کے ذریعہ ”لحمیت“ کی تشکیل ہوتی ہے، اس لئے خود لفظ کا تقاضا ہے کہ اس سے مچھلی کا گوشت مراد نہ ہو۔

۳ - کبھی کلام کا سیاق اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی مراد نہ ہو، جیسے ارشاد خداوندی ہے: ”ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر“ جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، اس آیت کا معنی حقیقی یہ ہے کہ ہر انسان کو کفر و ایمان دونوں کا اختیار ہو۔ لیکن آیت کا اگلا کلمہ ”إنا اعتدنا للظالمين نارا“ کہ ہم نے ظالم یعنی شرک کرنے والوں کے لئے جہنم تیار کر رکھی ہے، اس بات کو بتلاتا ہے کہ یہ معنی مقصود نہیں، اصل مقصود، توبیخ و تہدید ہے۔

۴ - بعض دفعہ خود مشکلم کی حالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ معنی حقیقی مراد نہ ہو، مثلاً ایک عورت گھر سے نکل رہی تھی کہ شوہر نے کہا کہ اگر تو نکلی تو تجھے طلاق، اب گو اس لفظ کا حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ جب گھر سے نکلے تو طلاق واقع ہو جائے، لیکن مشکلم کی حالت سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ اسی وقت نکلنے پر طلاق دینا چاہتا ہے، لہذا اگر وہ آئندہ نکلے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

۵ - کبھی کلام کا محل و موقع اس بات کا موقع فراہم کرتا ہے کہ معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جائے، جیسے: ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے ”إلما الاعمال بالنيات“ اس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ محض نیتوں و ارادوں کی وجہ سے اعمال

حکم

لغت میں ”حکم“ کے معنی ”علم، فہم اور عدل کے ساتھ فیصلہ“ کے ہیں، (۱) قرآن مجید میں بھی اکثر مواقع پر حکم فیصلہ ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے، (۲) فقہ میں ”حکم“ کی اصطلاح ایک تو ”قیاس“ (جو شریعت اسلامی میں ایک اہم اصل ہے) کے ذیل میں آتی ہے، اور ہم بھی وہیں اس کا ذکر کریں گے، حکم کی ایک اور اصطلاح بھی ہے، جو اسلام کے نظام قانون میں کلیدی اہمیت کی حامل ہے اور اس وقت اختصار کے ساتھ اسی پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

نظام شریعت چار ارکان سے مرکب ہے، حاکم، محکوم فیہ، محکوم علیہ اور حکم۔

حاکم : ذات خداوندی ہے، جس کے ہاتھ میں تحلیل و تحریم اور ادم و نواہی کی کلید ہوتی ہے، قرآن مجید نے صاف کہا ہے: **لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَكِيمُ**۔

محکوم فیہ : سے اللہ تعالیٰ کی مکلف مخلوق کے افعال مراد ہیں، جن میں حلال و حرام اور مستحب و مکروہ وغیرہ کے احکام لگائے جاتے ہیں، یہ افعال وہ بھی ہو سکتے ہیں، جو اعضاء و جوارح سے صادر ہوں اور وہ بھی جن کا تعلق محض قلوب سے ہوں۔

محکوم علیہ : سے مکلفین مراد ہیں، جو احکام خداوندی کے مخاطب ہیں اور جن کے افعال پر شریعت حکم لگاتی ہے۔

حکم : کی تعریف میں علماء اصول کی تعبیر میں تھوڑا سا اختلاف نظر آتا ہے، رازی کا بیان ہے :

وجود پذیر ہوتے ہیں، حالانکہ یہ بات ظاہر ہے کہ کسی بھی عمل کا صدور انسانی اعضاء و جوارح کے حرکت و فعل کے بغیر محض نیت اور ارادہ کی وجہ سے نہیں ہوتا، اس لئے ضروری ہے کہ یہاں یہ مراد لیا جائے کہ اعمال کا ثواب، یا اس کا صحیح ہونا، یا نہ ہونا نیت سے متعلق ہے۔ (۱)

حقیقت و مجاز کا اجتماع

حقیقت کے سلسلے میں ایک اہم اصولی بحث یہ ہے کہ احناف، متحققین شافعیہ اور اکثر اہل عرب کے نزدیک بیک وقت لفظ کے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں اس طرح استعمال کے قائل نہیں ہیں کہ وہ دونوں ہی معنی مقصود ہوں، جب کہ بعض شوافع نے بہ یک وقت معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کے مراد لینے کی اجازت دی ہے، (۲) جیسے قرآن پاک نے کہا: **”أَوَلَمْ نَسْتَمِمْ السَّاءَ“** یعنی ”لامست ساء“ کی وجہ سے بھی تیمم واجب ہوتا ہے۔ **”لامست“** سے جماع کا معنی مراد ہونے پر اتفاق ہے، لہذا **”لامسہ“** کا دوسرا معنی، یعنی محض عورت کو چھونا اور لمس کرنا اس سے مراد نہیں ہو سکتا اور عورت کے چھونے کو ناقض وضوء نہیں قرار دیا جاسکتا ہے۔

(حقیقت سے متعلق بعض اور مباحث اسی وقت منع ہو سکیں

گے جب حقیقت کے مقابل ایک اور فقہی اصطلاح ”مجاز“

پر متنگ ہو جائے لہذا اس لفظ کے ساتھ مجاز کی بحث بھی

دیکھنی چاہئے)۔

(۲) إرشاد الفحول: ۲۸۰

(۳) دیکھئے: المائدہ: ۳۳، ۳۵، ۳۷

(۱) فتح الباری: ۱/۶۱

(۳) النہایہ فی غریب الحدیث لابن اثیر: ۳۱۹

الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين
بالإقتضاء والتخيير .

مكلف کے افعال سے متعلق مطالبہ یا کرنے اور نہ

کرنے کے اختیار کے طور پر — خطاب — (۱)

یہ قریب قریب وہی تعریف ہے جو امام ابوالحسن اشعری

سے منقول ہے۔ (۲)

آمدنی نے اس کی تعریف کو نا کافی اور غیر جامع تصور کیا

ہے اور انھوں نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے :

خطاب الشارع المفيد لفائدة شرعية .

شارع کا ایسا خطاب جو شرعی فائدہ پہنچائے۔ (۳)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ آمدنی کی تعریف زیادہ غیر واضح ہے

اور صاحب توضیح کی وضاحت کو سامنے رکھا جائے تو پہلی تعریف

زیادہ جامع ہے، البتہ اس کو مزید جامع اور واضح کرنے کی غرض

سے بعض ان الفاظ کا اضافہ کر لیا جائے جن کی طرف صاحب

توضیح نے اشارہ کیا ہے کہ :

خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين

بالإقتضاء أو التخيير أو الوضع .

مكلف کے افعال سے متعلق مطالبہ یا اختیار یا وضع

کے طور پر اللہ تعالیٰ کا خطاب۔

یعنی حکم اللہ تعالیٰ کے خطاب کا نام ہے جو مکلف کے افعال

سے متعلق ہوتا ہے، اب یہ حکم تین طرح کا ہوگا، یا تو کسی کام کے

کرنے کا مطالبہ ہوگا، یا کسی کام کے نہ کرنے کا، اگر کسی کام کے

انجام دینے کا مطالبہ ہو اور لازمی طور پر اس کا مطالبہ کیا گیا ہو، تو

وہ فرض و واجب ہے، اگر مطالبہ ہو اور لازم نہیں کیا گیا ہو تو

استحباب و مندب ہے، اگر ترک فعل کو لازم قرار دیا گیا ہو تو حرام

ہے، اور اگر اس سے کم درجہ کا ہو تو کراہت، یہ تمام قسمیں طلب

کے دائرہ میں آتی ہیں، بطور اختیار حکم دینے سے مراد اباحت ہے

جس میں مکلف پر نہ اس کے کرنے کو لازم قرار دیا جاتا ہے اور نہ

اس کے نہ کرنے کو۔

اور وضع سے مراد یہ ہے کہ شریعت نے کسی کا حکم اس طرح

دیا ہو کہ اس کو کسی اور بات سے مربوط کر دیا گیا ہو، مثلاً کسی بات

کو دوسری بات کے لئے سبب یا شرط، یا اس کے بجائے اس کے

لئے مانع قرار دیا گیا ہو، جیسے نماز کے لئے پاکی کی شرط، نماز کی

ادائیگی کے لئے وقت کا پایا جانا، یا مورث کے قتل کا میراث کے

لئے مانع ہونا وغیرہ۔

اس تعریف پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ حکم اس خطاب کو قرار

دیا گیا ہے، جس کا تعلق مکلفین کے افعال سے ہو حالانکہ بعض

احکام بچوں سے متعلق ہیں، اسی لئے صاحب توضیح کا خیال ہے

کہ مکلفین کے افعال کے بجائے ”بندوں کے افعال“ کی تعبیر

اختیار کرنی چاہئے، تاکہ نابالغوں سے جو واجبات اور ذمہ داریاں

متعلق ہوئی ہیں، وہ بھی حکم کے دائرہ میں آجائیں، اس طرح

حکم کی تعریف اب یوں ہوگئی :

”بندگان خدا کے افعال سے متعلق اللہ تعالیٰ کا خطاب،

خواہ کسی بات کا مطالبہ ہو، یا کسی عمل کے سلسلے میں

کرنے اور نہ کرنے کا اختیار یا بطور وضع کوئی بات

کبھی گئی ہو۔“

”صحیح“ ہے — حاصل نہ ہو پائے تو ”باطل“ ہے۔
ارکان و شرائط اس مقصد کے حاصل ہونے اور ذمہ کے
فارغ ہونے کے متقاضی ہوں، لیکن جو خارجی اوصاف مطلوب
ہوں وہ پورے نہ ہو پائیں تو ”فاسد“ ہے۔

اخروی مقصود ثواب کا حصول، یا عذاب کا ترتب ہے، اس
لحاظ سے احکام کی حسب ذیل قسمیں ہیں :

رخصت: جو احکام کہ خاص اعذار پر مبنی ہوں، اصل اور مستقل
حکم نہ ہوں۔

فرض: جس کی انجام دہی کا حکم ہو، ترک کی ممانعت ہو، اور
اس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔

واجب: جس کی یہی کیفیت ہو، مگر اس کا ثبوت ظنی دلیل
جیسے خبر واحد و قیاس سے ہو۔

سنت: جس کی انجام دہی مطلوب ہو، چھوڑنے کی ممانعت
نہ ہو اور اس پر بالعموم عمل کرنا ثابت ہو، طریقه مسلوكۃ فی

الدین -

مندوب: جس کی یہی کیفیت ہو، مگر اس پر بالعموم عمل نہ کیا گیا ہو۔
حرام: جس کے ترک کا حکم ہو، اور فعل کی ممانعت ہو۔

مکروہ: جس کا ترک کیا جانا مطلوب ہو لیکن فعل کی ممانعت
نہ ہو۔ (۲)

یہاں ان اصطلاحات کی جامع تعریف اور اس پر بحث مقصود
نہیں، کہ یہ بات اپنے موقع سے خود ان اصطلاحات کے ذیل
میں آئے گی، امام رازیؒ نے ”المحصول“ (جلد اول) کی ابتداء

اس تعریف پر ایک قوی شبہ تاہم اب بھی باقی رہ جاتا ہے
کہ شریعت کے بہت سے احکام وہ ہیں، جو شارع کے خطاب
یعنی کتاب و سنت سے ثابت نہیں ہوتے، بلکہ مجتہد کی رائے اور
اجتہاد پر مبنی ہوتے ہیں، جن کو ”قیاس“ کہا جاتا ہے اور حکم کی یہ
تعریف ان احکام پر منطبق ہونے سے قاصر محسوس ہوتی ہے جو
”قیاس“ سے ثابت ہوں، صاحب توضیح نے بڑی ذہانت سے اس
کی عقدہ کشائی کی ہے اور جواب دیا ہے کہ قیاس نے اس امر کو
ثابت کر دیا ہے کہ اس مسئلہ میں شارع کا خطاب ہی یہی ہے،
کیونکہ قیاس کسی حکم کو وجود میں نہیں لاتا، بلکہ کتاب و سنت کی تہہ
میں جو احکام مخفی ہوتے ہیں اور جہاں تک عام لوگوں کی نظر نہیں پہنچ
پاتی، مجتہد اپنی ”کلید قیاس“ کے ذریعہ وہاں تک رسائی حاصل کرتا
ہے، ”فان القیاس مظهر للحکم لامثبت“۔ (۱)

حکم تکلفی

علماء اصول نے حکم کی کئی طرح تقسیم کی ہے لیکن بنیادی طور
پر دو قسمیں ہیں، تکلفی اور وضعی، ”تکلفی“ سے وہ حکم مراد ہے،
جو مکلف کے افعال کی صفت ہو، جیسے وجوب، استحباب، حرمت
وغیرہ یا مکلف کے فعل کا اثر ہو، جیسے ملکیت یا کسی کے ذمہ دین کا
ثبوت وغیرہ۔

احکام تکلفیہ کا دنیوی مقصود ان احکام کی ادائیگی سے ذمہ کا
فارغ ہو جانا ہے، چاہے عبادات ہوں یا معاملات، اس اعتبار
سے ان احکام کی تین قسمیں ہیں، صحیح، فاسد اور باطل۔

اگر یہ ”مقصود دنیوی“ پورے طور پر حاصل ہو جائے تو

(۱) یہ تمام وضاحتیں توضیح اور اس کی شرح کو ح: ۳۸۱-۳۵۰ سے مستفاد اور غرض ہیں، البتہ تعمیر و ترتیب میں تفاوت ہے اور وضاحتی مثالیں بیہم کتاب سے نہیں لی گئی ہیں۔

(۲) ملخص از: التوضیح: ۲۴-۱۲۲

اس کے پائے جانے اور کسی حکم کا عدم اس کے نہ پائے جانے پر موقوف ہو، مثلاً نماز کا وقت ہو گیا تو وجوب نماز کا سبب موجود ہے، لیکن نماز کا ہونا اور نہ ہونا طہارت کے پائے جانے اور نہ پائے جانے پر موقوف ہے، اس لئے ”طہارت“ شرط ہے۔

مانع : سے ایسا وصف مراد ہے کہ اس کا وجود حکم یا اس حکم کے سبب کے نہ پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے، مثلاً قتل قصاص کے واجب ہونے کا سبب ہے، لیکن اگر قاتل باپ ہے تو ”باپ ہونا“ ایسا وصف ہے، جو قصاص کے جاری ہونے کے لئے مانع ہے۔ (۲)

اسلام کے نظام قانون کی روح

فقہاء نے یہاں حکم کی جو تعریف اور تقسیم کی ہے وہ محض اصطلاحات ہیں، ورنہ غور کیا جائے تو احکام شرعیہ کی ان تمام درجہ بندیوں کا منشاء مریضیات خداوندی کے حصول اور اوامر الہی کی طاعت و تعمیل، نیز منہیات خداوندی سے اجتناب اور عصیان الہی سے گریز کے سوا کچھ نہیں، عالی ہمت اہل ایمان کے لئے استجاب پر بھی واجبات کی طرح عمل اور محافظت آسان ہے، پست حوصلہ طالبان رخصت کے لئے یہ درجہ بندی کر دی گئی کہ کم سے کم واجبات کی تعمیل کریں، اور محرمات سے دامن عمل کو محفوظ رکھیں، اسی لئے عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں احکام کی یہ تقسیم نہیں ملتی کہ یہ اسلام کا موسم بہار تھا اور ان کی ہمتیں ہمالیہ سے زیادہ مضبوط تھیں، وہ اس درجہ بندی کے چندال محتاج نہ تھے، بعد کے ادوار میں کہ ایمان و یقین میں وہ قوت اور حوصلہ و ہمت میں وہ

ہی میں اس پر مفصل اور جامع گفتگو کی ہے۔ البتہ اس بات کا اظہار مناسب ہو گا کہ ”فرض“ میں ایک اور درجہ ”واجب“ اور ”مکروہ“ کی قسمیں ”تحریمی“ اور ”تزیہی“ خاص فقہاء احناف کی اختراع ہے اور اس کی وجہ سے احکام شرعیہ کی درجہ بندی میں زیادہ آسانی پیدا ہو گئی ہے، اسی طرح امام رازی وغیرہ نے ”مندوب“ ہی میں ”سنت“ کو بھی داخل کر دیا ہے، بلکہ لکھا ہے کہ ”مندوب“ ہی کا دوسرا نام سنت بھی ہے اور مستحب بھی، (۱) ”مندوب“ اور ”سنت“ کی مستقل اصطلاحوں میں احکام کے مدارج کی توضیح میں جو آسانی ہے، وہ ظاہر ہے۔

حکم وضعی

”حکم وضعی“ سے مراد وہ احکام ہیں جو احکام تکلیفیہ کے لئے علامات کا کام کریں، بلکہ ان کو اسی لئے وضع کیا جاتا ہے کہ گویا شریعت نے ان کو احکام تکلیفیہ کے لئے بحیثیت علامت وضع کیا ہے، لہٰذا ان الشارع وضعها علامات لاحکام تکلیفیہ، ان احکام وضعیہ کی تین صورتیں ہیں، سبب، شرط اور مانع۔

سبب : سے مراد ہے وصف خاص کو کسی حکم کے مرتب ہونے کے لئے مدار و اساس بنانا، جیسے زانی کے متعلق اللہ تعالیٰ نے ایک حکم تکلفی دیا ہے اور وہ ہے ”حد زنا“ کا واجب ہونا، دوسرا حکم وضعی ہے کہ حد کے واجب ہونے کے لئے زنا کو مدار اور سبب بنایا گیا، یا مثلاً نماز ایک حکم تکلفی ہے اور نماز کے واجب ہونے کے لئے اوقات نماز کو اصل اور مدار بنایا گیا، یہ اسباب ہوئے۔

شرط : یہ ہے کہ سبب پائے جانے کے باوجود بھی کسی حکم کا وجود

میں قتل کی جگہ شریعت کی طرف سے مقررہ خوں بہا جس کو ”دیت“ کہا جاتا ہے، کفایت کر جاتا ہے، اور مختلف حالات میں اور فریقین کے باہمی معاہدہ کی روشنی میں کمی بیشی بھی ہو سکتی ہے، پوری جان کی طرح بعض اعضاء یا انسانی جسم کی بعض منقبتیں بھی ایسی ہیں کہ ان کے ضیاع پر پوری دیت واجب قرار دی جاتی ہے، بعض اعضاء یا منقبتوں کے ضائع کرنے پر شریعت نے دیت سے کم تر لیکن تاوان کی ایک رقم متعین کر دی ہے، اس کو اصطلاح میں ”ارش“ کہا جاتا ہے، جس عضو یا منفعت کو نقصان پہنچانے یا زخمی کرنے پر شریعت نے کوئی سزا نہ مقرر کی ہو، قاضی، باخبر اور معتبر لوگوں کے مشورہ سے اس کا مالی تاوان مقرر کرے گا، اسی کو ”حکومت“ یا ”حکومت العدل“ کہا جاتا ہے، دیت کے ذیل میں اس بات کی وضاحت ہوگی کہ کن صورتوں میں ”حکومت“ واجب ہوتی ہے۔ وباللہ التوفیق

حلف

”حلف“ (قسم) کا رکن اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے، چاہے اللہ تعالیٰ کے اسم مبارک کا ذکر کیا جائے، یا کسی صفت کا، حکم یہ ہے کہ کسی بہتر بات کی قسم کھائی ہو تو اس کی تکمیل کرے، قسم توڑ دے تو کفارہ واجب ہے، قسم بہر طور منعقد ہو جاتی ہے، طاعت کی ہو یا معصیت کی، مباح کی ہو یا کسی ناجائز کام کی، لیکن معصیت کی ہو تو بہتر ہے کہ قسم توڑ لے اور کفارہ ادا کر دے، البتہ کفارہ قسم توڑنے سے پہلے ادا کرے تو اگر کفارہ روزہ کے ذریعہ ادا کیا ہو تب تو بالافتاق کافی نہ ہوگا، اگر روزہ کے بجائے کسی اور طرح کفارہ ادا کرے تو امام شافعی کے یہاں کفارہ ادا

صلابت باقی نہ رہی، اس کے سوا چارہ نہ تھا کہ احکام شریعت کے درجات مقرر کئے جائیں، فقہاء اسلام نے بھی ضرورت کی تکمیل کی، اس لئے اہل انصاف کی نظر میں وہ اپنے اس کارنامہ پر امت کے شکریہ و امتنان کے حقدار ہیں، نہ کہ طعن و تہمت کے۔

ان تفصیلات سے اسلام کے نظام قانون اور فقہاء کے مزاج و مذاق پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ دیکھئے کہ ان احکام میں کہیں فقہاء کے اجتہادات اور آراء کو اصل نہیں بتایا گیا ہے، پس احکام کی ان تمام قسموں میں خدا کی زمین پر خدا کے فیصلہ کا نفاذ ملحوظ ہے کہ مسلمانوں کو قرآن پاک نے بار بار اس کی ہدایت دی ہے کہ جو اس کی خلاف ورزی کرے کہیں اس کو فاسق، کہیں ظالم اور کہیں کافر قرار دیا گیا: من لم یحکم بما أنزل اللہ فاولئک ہم الکافرون (۲۳) فاولئک ہم الفاسقون (۲۴)

بتا کید ایسے شخص کے ایمان کی نفی کی گئی، جو خدا کی حاکمیت پر عامل نہ ہو، فلا وربک لایومنون حتی یحکموا ک فی ما شجر بینہم ، (نہ: ۶۵) اور اس امر پر حیرت کا اظہار کیا گیا کہ حکم خداوندی کی موجودگی میں اس کو نظر انداز کر کے انسان غیر الہی احکام جو قرآن پاک کی زبان میں احکام جاہلیت ہیں، کی طرف رجوع کرے کہ افحکم الجاہلیۃ یغون ومن احسن من اللہ حکما لقوم یوقنون . (آئہ: ۵۰)

کاش! آج مسلمانان عالم اس حقیقت کو سمجھ لیں اور جاہلیت کے میکدوں سے دریوزہ گری چھوڑ دیں۔

حکومت

شریعت میں قتل کی اصل سزا قتل ہی ہے، لیکن بعض صورتوں

ہو جائے گا، احناف کے یہاں بہر طور قسم توڑنے کے بعد ہی کفارہ ادا کرنا ضروری ہے، پیشگی کفارہ کی ادائیگی کافی نہیں۔ (۱)

اسم باری تعالیٰ سے قسم

یہ ضروری ہے کہ اسم باری تعالیٰ ہی سے قسم کھائی جائے، چاہے اللہ تعالیٰ کو اس نام سے موسوم کرنا متعارف ہو یا نہیں، البتہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ ایسے نام جو اللہ اور غیر اللہ میں مشترک ہیں، مثلاً حکیم، علیم وغیرہ، ان کے ذریعہ قسم کھائی جائے تو نیت اور ارادہ پر موقوف ہوگا، اگر اسم الہی کا ارادہ کیا تو قسم ہوگی ورنہ نہیں، اور ایسے نام جو اللہ تعالیٰ ہی کے ساتھ مخصوص ہیں، مثلاً اللہ، رحمان وغیرہ، ان کے ذریعہ قسم کھائے تو بلا نیت قسم ہو جائیگی، ہاں فقیہ ابواللیث کے نزدیک ”والرحمن“ کہے اور ”سورہ رحمن“ مراد لے تو قسم نہ ہوگی، اسی طرح قرآن مجید سے قسم کھائے تو قسم نہ ہوگی، (۲) موجودہ زمانہ میں چونکہ قرآن مجید کی قسم کھانے اور قرآن اٹھا کر حلف لینے کا عرف ہو گیا ہے، اور قسم سے متعلق احکام کی بنیاد زیادہ تر عرف ہی پر ہے، اس لئے فتویٰ اسی پر ہے کہ قرآن کی قسم کھانے اور قرآن مجید کا حلف اٹھانے کی صورت میں قسم منعقد ہو جائے گی۔

صفات باری سے قسم

اللہ تعالیٰ کی صفات جیسے علم، عظمت وغیرہ سے بھی قسم کھائی جاسکتی ہے، یہ صفات دو طرح کی ہیں، ایک ”صفات ذات“ ہیں اور دوسری ”صفات فعل“، وہ صفات کہ جن کی ضد سے بھی

اللہ تعالیٰ کو موصوف کیا جاتا ہو ”صفات فعل“ ہیں، جیسے رضا اور غضب، رحمت اور قہر، مثلاً کہا جاتا ہے ”اللہ تعالیٰ مومنین پر رحم کرتا ہے، کافروں پر رحم نہیں کرتا“ اس طرح رحم اور اس کی ضد دونوں صفت خداوندی ہے اور وہ صفاتیں کہ ان کی ضد سے خدا کو متصف نہیں کیا جاتا ”صفات ذات“ ہیں، جیسے عظمت، عزت، قدرت، پس خدا کی صفات ذات کے ذریعہ قسم کھائی جائے تو قسم ہوگی، صفات فعل کے ذریعہ کھائی جائے تو قسم نہ ہوگی۔ (۳)

قسم کی ایک خاص صورت

اگر کوئی شخص یوں کہے کہ اگر میں ایسا کروں تو میں یہودی یا عیسائی یا بت پرست ہوں، تو احناف اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی قسم ہے، اگر اس کام کو کر گزرے تو کفارہ ادا کرنا ہوگا، شوافع اور مالکیہ کے نزدیک قسم نہ ہوگی اور نہ اس فعل کے کرنے پر کفارہ واجب ہوگا، (۴) اصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قسم (بیمین) نام ہے حلال کو حرام کر لینے کا، اس لئے ہر ایسی چیز سے قسم منعقد ہو جاتی ہے، جو حرام ہو، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص کہے کہ میرے لئے اس گھر میں داخل ہونا حرام ہے تو یہ بھی قسم ہی تصور ہوگی، (۵) البتہ وہ ایسی بات ہو جس کی حرمت ہمیشہ قائم رہتی ہے، اگر بعض حالات میں اس کی حرمت ختم ہو جاتی ہو، جیسے مردار اور شراب کہ اضطراب کی حالت میں ان کا استعمال جائز ہے، تو کسی بات کو اس پر مشروط کرنے سے قسم نہ ہوگی، مثلاً یوں کہے: اگر میں نے ایسا کیا تو میں مردار کھاؤں گا۔ (۶)

(۲) الفتاویٰ التاتاریخانیہ: ۳۱۱/۳

(۳) تاتاریخانیہ: ۳۳۰/۳

(۶) تاتاریخانیہ: ۳۲۱/۳

(۱) الفتاویٰ التاتاریخانیہ: ۳۱۱/۳

(۳) تاتاریخانیہ: ۳۱۸/۳

(۵) بدایۃ المجتہد: ۳۱۱/۱، المسئله الثانيہ، تاتاریخانیہ: ۳۳۰/۳

حلف میں ”انشاء اللہ“

اس بات پر سمجھوں کہ اتفاق ہے کہ ”انشاء اللہ“ قسم کو بے اثر کر دیتا ہے، یہ شرطیکہ قسم سے متصل کہا جائے، انشاء اللہ کا زبان سے تلفظ کیا جائے اور آغاز کلام ہی سے یہ فقرہ بولنے کا ارادہ ہو رہا ہو، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ متصل انشاء اللہ کہنے کو ضروری نہیں کہتے تھے، قسم کھانے کے بعد کتنے ہی فصل کے ساتھ ”انشاء اللہ“ کہہ دے تو ان کے نزدیک قسم بے اثر ہو جائے گی اور اگر وہ اس عمل کا ارتکاب کرے تو حائث نہ ہوگا۔ (۱)

چند فقہی قواعد

مناسب ہے کہ اس موقع پر حلف و یحین کے سلسلے میں چند فقہی قواعد کا ذکر کر دیا جائے، جن کا ابن نجیم نے ذکر کیا ہے۔

۱- قسم کی بنیاد الفاظ پر ہے نہ کہ اغراض پر۔

چنانچہ کسی شخص نے غصہ ہو کر کہا کہ وہ فلاں شخص کے لئے ایک پیسہ کی کوئی چیز نہیں خریدے گا، پھر اس کے لئے سو درہم کی کوئی چیز خرید کی تو الفاظ کی رعایت کرتے ہوئے حائث نہیں ہوگا، قسم کھائی کہ فلاں سامان دس درہم میں فروخت نہ کرے گا، اب نو یا گیا رہ درہم میں وہی سامان فروخت کرے تو حائث نہ ہوگا۔ (۲)

۲ - کس کی نیت معتبر ہوگی؟

(۱) بدایۃ المجتہد: ۳۱۲/۱، الفصل الأول فی شروط الإستثناء المؤثر فی الیمین

(۲) الأشباه والنظائر: ۵۳، ہم بعض صورتیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ بھی ہیں، جن کا ابن نجیم نے ج ۱۸۶ پر ذکر کیا ہے، البکیہ کے یہاں نیت، پھر قرینہ حال، اس کے بعد لفظ کے معنی عربی، اور یہ سب موجود نہ ہو تو لفظ کے معنی لغوی کا اعتبار ہے، بدایۃ المجتہد: ۳۱۲/۱

(۳) حوالہ سابق: نیز لاحظہ ہو، تاتار خانیہ: ۳۲۷/۳

(۴) الأشباه والنظائر: ۹۵، ط: المکتبۃ الأشرفیہ، دیوبند، قاضی ابویوسف سے نوادر میں یہ بات منسوب ہے کہ وہ نیت کے ذریعہ تخصیص کو دینا درست قرار دیتے تھے، نیز یہی رائے امام شافعی کی ہے، تاتار خانیہ: ۳۲۶/۳، الفصل السادس، فی الرجل یحلف الخ

اس پر اتفاق ہے کہ قاضی کے سامنے دعاوی میں قسم کھلانے والا کلام سے جس مفہوم کی نیت کرے گا اسی کا اعتبار ہوگا، مگر اس میں اختلاف ہے کہ قسم کھلا کر کسی شخص سے وعدہ لیا جائے اور وہ وعدہ کرتے ہوئے ایسی گفتگو کرے جس میں ایک سے زیادہ مفہوم کا امکان ہو، ایک وہ جس پر دوسرا شخص قسم کھلانا چاہتا ہے، دوسرا وہ جس کا ارادہ کر کے قسم کھانے والا خود کو اس کی پابندی سے بچا سکتا ہے، احناف کے ہاں ایسے موقع پر اصول یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والا مظلوم ہے تو اس کا ارادہ معتبر ہے اور اگر وہ ظالم ہے تو قسم کھلانے والے کی نیت کا اعتبار ہے: الیمین علی نية الحالف إن كان مظلوماً أو علی نية المستحلف إن كان ظالماً۔ (۳)

۳- عام میں خاص کی نیت دینا معتبر ہے، قضاء نہیں۔

اگر قسم میں عام لفظ استعمال کیا اور اس سے مخصوص فرد مراد لے تو ابوبکر خصافؒ کے نزدیک اس کی نیت کا اعتبار ہوگا، عام فقہائے احناف کی رائے ہے کہ دینا معتبر ہوگا، قضاء نہیں، مثلاً یوں کہے کہ میں جس عورت سے نکاح کروں اسے طلاق اور کہے کہ میں نے فلاں خاص شہر کی عورتوں کی نیت کی تھی تو خصافؒ کے نزدیک اس کی نیت معتبر ہوگی، دوسروں کے یہاں نہیں، ابن نجیمؒ لکھتے ہیں کہ: کسی شخص سے ظلماً اس طرح کی قسم کھلائی جائے اور وہ خصافؒ کے قول پر عمل کرے تو مضا فقہ نہیں۔ (۴)

حلی

(زیور)

”حَلِیَّة“ (ح اور ی پر زبر اور ل کے سکون کے ساتھ) کے معنی زمین سے نکلنے والی معدنیات یا پتھر کے بنائے ہوئے زیور کے ہیں، یہ لفظ ح کے زیر کے ساتھ حَلِیَّة بھی آیا ہے، اس کی جمع حَلِیَّی اور حَلِیَّی (ح پر زبر یا پیش اور ل کے سکون کے ساتھ آتی ہے۔ (۱))

زیورات کا پہننا اور جسمانی آرائش کے لئے اس کا استعمال کرنا عورتوں کو جائز ہے، چاہے یہ زیورات سونے چاندی کے ہوں یا کسی اور چیز کے، (۲) جسمانی آرائش کے علاوہ مکانی آرائش، جیسے سونے چاندی کی کرسیوں پر بیٹھنا، برتنوں میں کھانا کھانا، سونے اور چاندی کی میزیں بنانا اور ان پر کھانا کھانا، مردوں کی طرح عورتوں کے لئے بھی حرام ہے، مردوں کے لئے چاندی کی انگوٹھی اور ہتھیر اور تلواریں کے دستے چاندی کے بنائے جاسکتے ہیں۔ (۳)

(مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو ”خاتم“)

زیورات میں زکوٰۃ

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ واجب نہیں، احناف کے نزدیک زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، (۴) حقیقت یہ ہے کہ متعدد روایات ہیں جو احناف کے مسلک کی تائید کرتی ہیں، گو بعض روایات پر

محمد ثنین نے نقد بھی کیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان روایات کا مجموعہ درجہ اعتبار کو ضرور پہونچتا ہے، روایات اس طرح سے ہیں :

۱ - عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے کہ کچھ خواتین حضورؐ کی خدمت میں آئیں، ان میں سے ایک کی بچی کے ہاتھ میں سونے کے کڑے تھے، آپؐ نے دریافت فرمایا: کیا تم نے اس کی زکوٰۃ ادا کی ہے؟ اس نے نفی میں جواب دیا، آپؐ نے فرمایا: کیا تمہارے لئے آسان ہوگا کہ قیامت کے دن یہ دونوں کڑے آگ کے ہو جائیں؟ خاتون نے اسی وقت اتارا اور کہا کہ یہ اللہ اور اس کے رسولؐ کے لئے ہیں۔ (۵)

۲ - ایک خاتون خدمت نبویؐ میں آئیں اور عرض کناں ہوئیں کہ میرے کچھ زیورات ہیں، کیا میں بھتیجیوں کو ان کی زکوٰۃ ادا کر سکتی ہوں؟ آپؐ نے فرمایا: ہاں۔ (۶)

۳ - حضرت ام سلمہؓ راوی ہیں کہ میں سونے کے پازیب پہن ہوئی تھی، حضورؐ نے فرمایا کہ اگر یہ مقدار زکوٰۃ کو پہنچ جائے اور تم زکوٰۃ ادا کرو تو اس کا شمار اس کنز میں نہ ہوگا جس کی قرآن پاک میں مذمت وارد ہوئی ہے۔ (۷)

۴ - سیدنا حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہؐ میرے پاس تشریف لائے، آپؐ نے میرے ہاتھ میں چاندی کے ننگن دیکھے، فرمایا: عائشہ! یہ کیا ہے؟ حضرت عائشہؓ نے کہا: میں نے اس لئے کیا کہ آپؐ کے لئے آراستہ ہوں، فرمایا: کیا تم ان کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟

(۲) نزازیہ علی الہندیہ: ۶۹/۶-۶۹/۸ (۳) قاضی خان علی الہندیہ: ۳/۳۱۳

(۱) القاموس المحيط: ۱۶۳۷

(۵) أبو داؤد: ۵/۲۱۸، باب الكنز ما هو وزکوٰۃ الحلی

(۳) بداية المجتهد: ۲۵۱/۱، الإصباح: ۲۷۷/۱

(۷) أبو داؤد: ۵/حدیث نمبر ۱۵۶۳، باب الكنز ما هو؟ وزکوٰۃ الحلی

(۶) الجوهر النقی علی البیہقی: ۲۹۱/۱

میں نے کہا نہیں، یا کبھی کبھی، لا او ماشاء اللہ، آپ نے ارشاد فرمایا: یہ تو جہنم کے لئے کافی ہے۔ (۱)
ان احادیث کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمروؓ وغیرہ کے آثار بھی منقول ہیں، جو استعمالی زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب ہونے کی دلیلیں ہیں، (۲) جب کہ زیورات پر زکوٰۃ کے واجب نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں، اس لئے واقعہ ہے کہ حنفیہ کا مسلک حدیث سے قریب تر ہے۔

حمی (عوامی چراگاہ)

یہ لفظ ”ح“ کے زیر اور ”م“ کے زیر کے ساتھ ہے، اور ”حمایۃ“ سے ماخوذ ہے، (۳) اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں عربوں میں یہ رواج تھا کہ سردار قبیلہ جب کسی شاداب زمین میں اترتا تو کسی بلند جگہ پر چڑھ کر آواز لگاتا اور ہر چار جانب جہاں تک آواز پہنچتی، اس کو اپنی ذات کے لئے مخصوص کر لیتا، اس میں صرف اسی کے جانور کو چرنے کی اجازت ہوتی، دوسرے لوگ اس میں جانور چرانے کے مجاز نہ ہوتے، البتہ جہاں دوسرے لوگ اپنے جانور کو چراتے وہاں اس کے جانور بھی چرا کرتے، اس طرح حمی محفوظ کی ہوئی زمین کے معنی میں ہوا، اور اسی مناسبت سے ایسی مخصوص زمین کو حمی کہا کرتے تھے، (۴) ظاہر ہے یہ ایک ظالمانہ رسم تھی، اس لئے اسلام نے اس طریقہ کو رد نہیں رکھا۔

البتہ چونکہ ہر شخص کو چراگاہ کی سہولت میسر نہیں ہوتی، اور بہت سے لوگوں خاص کر عربوں کو اپنی معاشی ضروریات کی تکمیل کے لئے مویشی پر انحصار کرنا پڑتا تھا، اس لئے عوامی چراگاہ کی فراہمی ایک اہم ضرورت تھی، اس پس منظر میں اسلام نے حمی کے قانون کو تقاضہ انصاف کی تکمیل کے ساتھ باقی رکھا، چنانچہ حضرت صعّب بن جثامہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ حمی صرف اللہ اور اس کے رسول ہی کے لئے ہوگا، لا حمی الا للہ ولرسولہ، (۵) یعنی حمی کسی خاص شخص کے لئے نہیں ہوگا، بلکہ وقف ہوگا، جس سے تمام مسلمانوں اور ملک کے باشندوں کا حق یکساں طور پر متعلق ہوگا، چنانچہ امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ کے قریب واقع مقام نقیع کو اور حضرت عمرؓ نے مکہ کے قریب سرف، اور مکہ و مدینہ کے درمیان ”ربذہ“ نامی مقامات کو حمی قرار دیا تھا، (۶) چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک ”حمی“ کا حکم عہد نبویؐ کے لئے مخصوص نہیں تھا، علامہ ابن قدامہؒ نے نقل کیا ہے کہ حمی کا حکم باقی رہنے پر صحابہ کا اجماع ہے۔ (۷)

اصل میں تو حمی کسی خاص طبقہ کے لئے مخصوص نہیں، لیکن مجاہدین کی ساریوں اور صدقہ و جزیہ کے جانوروں کے لئے مخصوص چراگاہیں بھی مقرر کی جاسکتی ہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، (۸) کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے نقیع کی چراگاہ کو مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے مخصوص کر دیا تھا، چنانچہ مسند احمدؒ

(۲) إعلاء السنن: ۵۳/۹

(۱) أبو داؤد، حدیث نمبر: ۱۵۶۵، باب الکثر، ما هو؟ وزکاة الحلی

(۳) المغنی لابن قدامة: ۱۶۵/۸

(۲) القاموس المحيط: ۱۶۳۷

(۶) خوالہ سابق

(۵) بخاری، حدیث نمبر: ۲۳۷۰، کتاب المساقاة

(۸) الفقه الإسلامی وادلته: ۵۷۲/۵

(۷) المغنی: ۱۶۶/۸

عائگیری کے بقول کھانے کے علاوہ دوسری اغراض کے لئے گدھے کی چربی کا استعمال جائز ہے، (۸) فقہاء احناف کے نزدیک گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے، یعنی اس کا اگر جھوٹا پانی ہو اور کوئی دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اس پانی سے وضوء کر لیا جائے اور پھر تیمم کر لیا جائے اور بہتر ہے کہ وضوء کرے اور شروع میں اس خاص پانی سے وضوء کی نیت بھی کر لے۔ (۹)

(جھوٹے کے احکام کی مزید تفصیل ”سور“ اور چڑے سے استفادہ کی بحث ”دباغت“ کے تحت مذکور ہوگی، واللہ الموفق)۔

حمام

کیوتران پرندوں میں سے ہے، جس کا کھانا بالاجماع جائز ہے، (۱۰) فقہاء نے لکھا ہے کہ کیوتر کی خرید و فروخت دوسرے جانوروں کی طرح جائز ہے اور دوسری چیزوں کی طرح اس کی خرید و فروخت کے لئے بھی ضروری ہے کہ کیوتر اس کے قابو میں ہو، مثلاً کیوتر خانہ میں ہو اور اس کا نکل بھاگنا ممکن نہ ہو، یا خرید و فروخت کے معاملہ کے وقت تو وہ فضا میں ہو، لیکن عادت کے مطابق اس کے واپس آجانے کا اطمینان ہو۔ (۱۱)

حمل

مدت حمل: حمل کی مدت کا مسئلہ نہایت اہمیت کا حامل

میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ قنبح کو آپ نے گھوڑوں کے لئے حمی قرار دیا، (۱) شارحین نے اس سے مسلمانوں کے گھوڑے مراد لئے ہیں، چنانچہ بیہقی کی روایت میں لخیل المسلمین نوعی فیہ کی صراحت موجود ہے، (۲) لہذا حکومت کی طرف سے اگر کسی تخصیص کے بغیر ”حمی“ مقرر کیا جائے تو اس میں امیر و غریب مسلمان و کافر سب شریک ہوں گے، اگر صرف مسلمانوں کے لیے یا غریبوں کے لئے حمی مخصوص کیا گیا ہو تو کافروں اور دوسری صورتوں میں مالداروں کو اس سے استفادہ کا حق نہ ہوگا۔ البتہ امیر کے لئے جائز نہیں کہ وہ صرف اللہ ثروت یا کافروں کے لئے مخصوص ”حمی“ قائم کرے، (۳) ایسی چراگاہوں سے ارباب مویشی جو فائدہ اٹھائیں اس کا عوض لینا جائز نہیں۔ (۴)

حمار (گدھا)

گدھا ان جانوروں میں ہے کہ پالتو ہو تو اس کے کھانے کی حرمت پر ائمہ اربعہ متفق ہیں، (۵) البتہ جنگلی گدھا جائز ہے، جیسا کہ حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے، (۶) پالتو گدھی کا دودھ بھی مکروہ ہے، البتہ قاضی ابو یوسف نے ازراہ علاج اس کے استعمال کی اجازت دی ہے، (۷) گدھے کی چربی کے بارے میں فقہاء احناف کے یہاں اختلاف ہے، لیکن

(۱) مسند احمد، حدیث نمبر: ۵۶۵۵

(۳) الأحکام السلطانیہ / للماوردی ۱۸۷/۱۶

(۶) شرح المہذب: ۹/۹

(۸) عالمگیری: ۲۹۰/۵

(۱۰) فتاویٰ ہندیہ: ۲۱۹/۵

(۲) حاشیہ شیخ احمد محمد شاکر علی المسند: ۳۰/۸

(۳) حوالہ سابق

(۷) درمختار علی ہامش الرد: ۲۱۶/۵

(۹) مراقی الفلاح مع الطحطاوی: ۱۹

(۱۱) فتاویٰ ہندیہ: ۱۱۳/۳

(۵) بدایۃ المجتہد: ۳۶۹/۱۷

استدلال نہیں ہے، اس لئے کہ مدت حمل کا مسئلہ محسوسات و تجربات سے متعلق ہے اور ایسے مسائل میں کسی صحابی رحمہ اللہ کی رائے عین ممکن ہے کہ ان کے قیاس اور اجتہاد پر مبنی ہو، اور ظاہر ہے کہ ایسے مسائل میں صحابہ رحمہم اللہ کے فتاویٰ حجت نہیں ہیں، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مستشرقین اور بعض دوسرے ناقدین نے اس مسئلہ کو لے کر شریعت اسلامی پر جو اعتراض کیا ہے وہ قطعاً بے محل ہے، یہ محض فقہاء کا استنباط و اجتہاد ہے، اور آج تک کسی مسلمان نے فقہاء و ائمہ مجتہدین کو معصوم نہیں کہا ہے، اور خود ان فقہاء کو بھی ان اجتہادات کی وجہ سے مورد الزام قرار نہیں دیا جاسکتا کہ ان کے زمانہ تک طبی تحقیق اور علم الجبین میں اس درجہ ترقی نہیں ہوئی تھی کہ مدت حمل کے بارے میں صحیح طبی مدت کی نشاندہی کی جاسکے۔

اصحابِ نواہر جو اپنے شذوذ اور تغرد میں معروف، بلکہ ایک حد تک بجا طور پر بدنام ہیں، نے اس مسئلہ میں جو رائے اختیار کی ہے وہ عام اصولِ فطرت اور جدید طبی نقطہ نظر سے ہم آہنگ یا قریب ہے، ان حضرات کے نزدیک زیادہ سے زیادہ مدت حمل نو ماہ ہے، (۶) اہل تشیع کے یہاں بھی نو یا دس ماہ کا قول مشہور ہے، (۷) حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ اصل میں طب سے متعلق ہے، اور اطباء عام انسانی عادت اور اصول کے مطابق نو، تا دس ماہ زیادہ سے زیادہ مدت حمل تسلیم کرتے ہیں، وہ گئے بعض غیر معمولی اور عجوبہ واقعات تو ان کی حیثیت دلیل کی

ہے، اس لئے کہ ثبوت نسب کا مسئلہ بنیادی طور پر مدت حمل ہی سے متعلق ہے، حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے اور خود قرآن اس پر ناطق ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ مائیں اپنی اولاد کو دو سال تک دودھ پلا سکتی ہیں، (البقرہ: ۲۳۳) اور دوسری طرف حمل اور رضاعت کی مجموعی مدت تیس ماہ قرار دی گئی ہے (احقاف: ۱۵) اس طرح رضاعت کی دو سالہ مدت نکالنے کے بعد حمل کی مدت چھ ماہ رہ جاتی ہے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب اس خاتون کو سنگسار کرنا چاہا جن کو نکاح سے ٹھیک چھ ماہ پر ولادت ہوئی تھی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسی سے استدلال کرتے ہوئے منع فرمایا، ابنِ قتیبہؒ نے نقل کیا ہے کہ مشہور فرماں روا عبدالملک بن مروان کی ولادت ٹھیک چھ ماہ پر ہوئی تھی۔ (۱)

زیادہ سے زیادہ مدت حمل کے سلسلے میں کوئی آیت یا ارشاد نبویؐ منقول نہیں ہے، اور غالباً فقہاء نے تجربات و واقعات پر اپنی آراء کی بنیاد رکھی ہے۔ چنانچہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ مدت حمل چار سال ہے، (۲) امام مالکؒ سے چار سال اور پانچ سال دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، (۳) اور امام زہریؒ سے تو چھ اور سات سال تک کے اقوال منقول ہیں، (۴) احناف نے زیادہ سے زیادہ مدت حمل دو سال قرار دی ہے، اور اس پر حضرت عائشہؓ کے قول سے استدلال کیا ہے کہ دو سال کے بعد ایک لمحہ بھی بچہ ماں کے پیٹ میں نہیں رہ سکتا، (۵) غور کیا جائے تو احناف کا یہ استدلال بھی کسی نص شرعی سے

(۲) حوالہ سابق: ۹۸

(۳) المغنی: ۹۸/۸

(۶) بدایۃ المجتہد: ۹۳/۲

(۱) المغنی: ۹۸/۸-۹۷

(۳) بدایۃ المجتہد: ۹۳/۲

(۵) ہدایہ ربع دوم: ۳۳۳

(۷) مجموعہ قوانین اسلام (ڈاکٹر خزیمہ الرحمن) ۸۵۴/۳

نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ خود احناف نے چار یا پانچ سال کے حمل کے واقعات کو ان کی ندرت کی وجہ سے وجہ استدلال تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے، (۱) ہاں یہ ضروری ہے کہ بالفرض اگر حمل کی علامت وقوع پذیر ہوئی، حیض بند ہو گیا، اور کسی غیر معمولی سبب کی بنا پر ”جنین“ دو چار سال یا اس سے زیادہ بھی حاملہ کے پیٹ میں رہ گیا تو اس کا نسب باپ سے بہر حال ثابت ہوگا، کہ استثنائی واقعات کے احکام بھی استثنائی ہوتے ہیں۔ (۲)

حاملہ کے لئے افطار

حمل کی حالت بڑی حد تک بیماری کی حالت ہے۔ اور مرض ان اسباب میں سے ہے، جن کی وجہ سے روزہ توڑنا جائز قرار پاتا ہے، اسی لئے اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاملہ اگر ”جنین“ کے لئے روزہ رکھنے میں کوئی معصرت سمجھتی ہو، یا خود اپنے بارے میں مشقت کا احساس کرتی ہو تو روزہ توڑ لینا جائز ہے، اور ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں اس پر قضاء واجب ہوگی، (۳) لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ اس پر فدیہ بھی واجب ہوگا، یا صرف قضاء ہی واجب ہوگی، (۴) امام شافعی کے نزدیک قضاء کے علاوہ ان روزوں کا فدیہ بھی واجب ہوگا، قول مشہور کے مطابق امام مالک بھی امام ابو حنیفہ کے ہم

خیال ہیں، (۵) حقیقت یہ ہے کہ حاملہ پر قضاء واجب ہونے کے ساتھ ساتھ فدیہ کا واجب ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ شیخ فانی روزہ کا فدیہ ادا کرنے کے بعد اگر روزہ رکھنے پر قادر ہو جائے تو ضرور اسے روزہ رکھنا ہوتا ہے، لیکن شریعت کا مقصود اس کے لئے بھی روزہ اور فدیہ کو جمع کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کو اسی لئے فدیہ نکالنے کا حکم دیا جاتا ہے کہ اس کا روزہ پر قادر ہونا بظاہر متوقع نہیں ہوتا۔

(مہندی)

حناء

عورتوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا جائز ہے، مردوں کے لئے جائز نہیں، یہاں تک کہ نابالغ بچوں کے ہاتھ یا انگلیوں میں مہندی لگانا بھی جائز نہیں، خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے : ولا یبغی للصغیر ان یخضب یدہ بالحناء لانه قریب وإنه یباح للنساء دون الرجال، (۶) البتہ دائرہ میں مہندی کا خضاب لگایا جاسکتا ہے، اس لئے کہ سیاہ خضاب کے علاوہ ہر طرح کے خضاب کا استعمال درست ہے۔

جنت

جس بات کے کرنے یا ترک کرنے کی قسم کھائے، اس کے خلاف کرنے کو ”حٹ“ کہا جاتا ہے، ”حائٹ“ ہونے اور نہ

(۱) دیکھئے: فتح القدیر ۳/۳۱۰ (۲) راقم الحروف نے اس بحث کے لکھنے سے پہلے متعدد ماہر مسلمان اور دیندار ڈاکٹروں سے اس مسئلہ پر تبادلہ خیال کیا، اور ان حضرات کی محققانہ تہمتی کہ دس ماہ سے زیادہ کوئی بچہ جنین مادر میں قانون طب کے اعتبار سے نہیں رہ سکتا، اس کے بعد بچہ کی موت واقع ہو جائے گی اور اگر بالفرض اس کے بعد بھی بچہ مادر میں رہے تو اس کی نشوونما جاری رہے گی اور تال کا درجہ بچت جانے کے سوا اور کوئی صورت نہ ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(۳) ہدایہ، ربیع الاول ۲۲۲

(۴) الإفصاح ۴/۲۳۰

(۶) تناتر خانہ ۳۳۶/۳، بدایۃ المجتہد: ۳۱۵

(۵) بدایۃ المجتہد: ۳۰۰

نے کے سلسلہ میں چند باتیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۱۔ کے لئے ارادہ ضروری نہیں

اول : یہ کہ قسم کھانے اور قسم کی خلاف ورزی کرنے یعنی کھانے میں یہ ضروری نہیں کہ بالارادہ اور اپنی رضا مندی سے کھائے یا قسم توڑے بلکہ بھول کر یا جبر و باؤ کے تحت ایسا کیا بھی قسم اور حث کے احکام جاری ہوں گے اور کفارہ واجب، یہی مسلک احناف کا ہے اور اسی کے قائل امام مالکؒ بھی، امام شافعیؒ کے نزدیک بھول کر یا اکراہ کے تحت نہ یہ قسم ہوتی اور نہ اس طرح قسم توڑنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔ (۱)

ل یا ترک کا جزوی ارتکاب

دوسرے : کسی شخص نے کسی کام کے کرنے کی قسم کھائی اس کا کچھ حصہ کیا کچھ نہیں، یا نہ کرنے کی قسم کھائی اور مکمل طور تک نہیں کیا، تو احناف اور شوافع کے نزدیک وہ حائث نہیں گا: لا یبحث الحالف بفعل بعض المحلوف علیہ۔ (۲) م مالکؒ کے یہاں تفصیل ہے کہ اگر کسی کام کے کرنے کی قسم کھائی تو جب تک اس کو مکمل طور پر نہ کر لے حائث نہ ہوگا، مثلاً باقی کھانے کی قسم کھائی تو جب تک پوری چپاتی نہ کھالے حائث ہوگا اور کفارہ واجب نہ ہوگا اور کسی کام کو ترک کرنے کی قسم کھائی اس نے اس کام کا ارتکاب کیا اس کام کا کچھ حصہ بھی کر لے حائث ہو جائے گا، چنانچہ اسی مثال میں چپاتی نہ کھانے کی قسم کھائی تھی تو اگر اس کا ایک لقمہ بھی کھالے تو حائث

ہو جائے گا اور کفارہ واجب ہوگا۔ (۳)

کفارہ

تیسرے : اس بات پر بھی عام فقہاء متفق ہیں کہ آیت قرآنی (المائدہ ۸۹) کے مطابق قسم کا کفارہ چار چیزیں ہیں، دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، یا کپڑے پہنانا، یا غلام آزاد کرنا اور ان میں سے کسی بات پر قادر نہ ہو تو تین دنوں کا روزہ رکھنا، پہلے تینوں عمل میں، جو مالی ہیں، اختیار ہے، لیکن روزہ رکھنا اسی وقت کافی ہوگا، جب پہلی تینوں صورتوں کی استطاعت نہ ہو، گویا کفارہ کی اس چوتھی صورت میں ترتیب ہے۔ (۴)

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "کفارہ")

کفارہ کب ادا کیا جائے؟

کفارہ کب "حائث ہونے" کے اثر کو ختم کرتا ہے، یا یوں کہئے کہ کفارہ کب ادا کیا جاسکتا ہے؟ اس میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قسم توڑنے کے بعد کفارہ ادا کرے، پہلے ہی کفارہ ادا کرے تو کافی نہ ہوگا، امام شافعیؒ کے یہاں پہلے ہی کفارہ ادا کر دے تو بھی کافی ہے، وہ گناہ سے بچ جائے گا، امام مالکؒ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، اس اختلاف کی بنیاد دو باتوں پر ہے، ایک روایت کے الفاظ میں اختلاف، دوسرے کفارہ کی حیثیت کے بارے میں اختلاف رائے، بعض روایات کے الفاظ ہیں کہ جو کسی بات پر قسم کھائی اور وہ اس قسم کے پورا نہ کرنے میں بہتری محسوس

(۱) نثار خانیہ : ۳۳۶/۳، بدایۃ المجتہد : ۳۱۵/۱

(۲) الأشباه والنظائر : ۱۸۶، لابن نجیم، البتہ اس سے بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں، جن کا ابن نجیم نے تذکرہ کیا ہے، ملاحظہ ہو حوالہ مذکور۔

(۳) حوالہ سابق : ۳۱۷

(۴) بدایۃ المجتہد : ۳۱۵/۱

حوالہ

”حوالہ“ کے لغوی معنی ”منقول“ کے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں ایک شخص سے دوسرے شخص کے ذمہ دین منتقل کر دینے کا نام ”حوالہ“ ہے ہونقل الدین من ذمۃ الی ذمۃ، (۴) حوالہ سے قریبی مفہوم رکھنے والی اصطلاح ”کفالتہ“ ہے، ایک شخص کے ساتھ دوسرے شخص کو دین کی ذمہ داری میں شریک کرنے کا نام ”کفالتہ“ ہے، گویا ”حوالہ“ میں دین کی اصل ذمہ داری باقی نہیں رہتی اور ”کفالتہ“ میں اس کی ذمہ داری باقی رہتی ہے، لیکن صاحب دین اپنے حق کے لئے اصل شخص کے ساتھ ساتھ کفیل سے بھی تقاضہ کر سکتا ہے۔

حوالہ کا درست ہونا احادیث صحیحہ سے بھی ثابت ہے، (۵) اور اس پر فقہاء کا اتفاق بھی ہے، (۶) حوالہ کے احکام کو سمجھنے کے لئے چار فقہی تعبیرات بھی سمجھ لینی چاہئے کہ مقروض کو فقہاء ”محیل“ کہتے ہیں اور صاحب دین کو جس کا حق باقی ہو ”محال“ یا ”متمثال“ کہا جاتا ہے۔ جو شخص دین کی ادائیگی کا ذمہ لے اس کو ”محال علیہ“ یا ”متمثال علیہ“ کہتے ہیں، اور جس دین کی ادائیگی کا ذمہ قبول کیا ہے، اس کو ”محال بہ“ یا ”متمثال بہ“ کہا جاتا ہے۔

ارکان و شرائط

تمام معاملات کی طرح حوالہ کے لئے بھی ایجاب و قبول ضروری ہے، یعنی مدیون اپنی طرف سے ایجاب کرنے کے قرض خواہ فلاں شخص سے اپنے واجبات وصول کر لے اور صاحب دین

کرے تو جو بہتر ہے، اسے کر گزرے اور کفارہ ادا کرے ”فلیات الذی ہو خیر ولیکفر عن یمینہ“ جب کہ بعض راویوں نے اس کو اس طرح نقل کیا ہے ”لیکفر عن یمینہ ولیات الذی ہو خیر“ کفارہ کی حیثیت کے متعلق اختلاف یہ ہے کہ ”کفارہ“ مانع گناہ ہے، یعنی گناہ کے وقوع ہی کو روک دیتا ہے، یا ”رافع گناہ“ ہے، یعنی جس گناہ کا وقوع ہو چکا ہے اس کا اثر ختم کر دیتا ہے، اگر مانع گناہ ہے تو حادث ہونے سے پہلے ہی کفارہ کی ادائیگی درست ہوگی، اور اگر ”رافع گناہ“ ہے تو حادث ہونے کے بعد ہی کفارہ اس کے لئے مفید ہوگا، پس حنفیہ کے نزدیک کفارہ صرف ”رافع“ ہے اور شوافع کے نزدیک ”مانع“ بھی۔ (۱)

متعدد اسماء خداوندی کے ذریعہ قسم

قسم میں اگر اللہ تعالیٰ کے مختلف ناموں کا ذکر کیا گیا، مثلاً اللہ، رحمن، رحیم کی قسم، تو اگر رحمن و رحیم سے تاکید مقصود نہ ہو تو تین قسم تصور ہوگی اور قسم کی خلاف ورزی کی تو تین کفارات واجب ہوں گے، یہ رائے امام مالکؒ کی ہے، (۲) احتاف کے یہاں اگر رحمن اور رحیم کا بطور صفت ذکر کیا گیا ہو تو ایک ہی قسم بھی جائے گی اور حادث ہونے کی صورت میں ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، اور اگر بطور نام ذکر آیا ہو مثلاً ”عطف“ کے ساتھ یوں کہے: ”اللہ اور رحمان اور رحیم کی قسم“ تو یہ تین علاحدہ، علاحدہ قسم بھی جائے گی اور حادث ہوا تو تین کفارات ادا کرنے ہوں گے۔ (۳)

(۱) ملخصاً: بداية المجتہد: ۴۲۰/۱، الفصل الثالث فی ترفع الکفارة الحث و کم ترفع (۲) بداية المجتہد: ۴۲۰/۱

(۳) تاتار خانیة: ۴۳۰/۳، نوع آخر فی تکرار الاسم (۴) ہندیہ: ۹۵/۳، کتاب الحوالہ

(۵) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح المہذب: ۴۲۳-۲۵/۱۳ (۶) الإفصاح: ۳۸۳/۱، الإجماع لأبی بکر بن محمد بن إبرہیم بن المنبر: ۱۲۵

روہ شخص جس کو ادائیگی کا ذمہ دار بنایا گیا ہے دونوں اس کو قبول کر لیں۔ (۱)

”حوالہ“ کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں اور یہ شرطیں چار قسم کی ہیں۔ مدیون سے متعلق، صاحب دین سے متعلق، اداء دین کے ذمہ دار سے متعلق اور خود اس دین سے متعلق جس کی ادائیگی کا ذمہ لیا گیا ہو۔

۱۔ مدیون کے لئے ضروری ہے کہ عاقل ہو، بالغ ہو، اور حوالہ پر راضی ہو، یعنی اس کو ”حوالہ“ پر مجبور نہ کیا گیا ہو۔
۲۔ صاحب دین کے لئے شرط ہے کہ وہ بھی عاقل و بالغ ہو اور اس معاملہ پر راضی ہو۔ نیز جس مجلس میں مدیون نے حوالہ کی پیش کش کی ہو اسی مجلس میں اس نے قبول بھی کر لیا ہو۔
۳۔ جس شخص نے اداء دین کا ذمہ لیا ہو، بعینہ یہی تینوں شرطیں اس میں ضروری ہیں۔

۴۔ جس دین کی ادائیگی پر ”حوالہ“ کیا جا رہا ہو ضروری ہے کہ وہ ”دین لازم“ ہو اور مدیون پر اس کی ادائیگی ضروری ہو۔ (۲)
دوسرے فقہاء بھی عام طور پر ان مسائل میں حنفیہ کے ساتھ تعلق ہیں، البتہ مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ”حوالہ“ درست ہونے کے لئے ”صاحب دین“ اور ”مدیون“ اور حوالہ کے یہاں صرف مدیون کی رضا مندی حوالہ کے لئے کافی ہے، صاحب دین یا اداء دین کے ذمہ دار کا قبول کرنا ضروری نہیں، (۳) مالکیہ کے یہاں یہ بھی ضروری ہے کہ اس دین کی ادائیگی کا وقت بھی آ گیا ہو۔ (۴)

ضروری احکام

”حوالہ“ پر درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں :

۱۔ ”اصل مدیون“ دین سے بری ہو جاتا ہے، اب نہ اس کے ذمہ دین باقی رہ جاتا ہے اور نہ اس سے صاحب دین کو بعض خاص صورتوں کے سوا مطالبہ کا حق حاصل ہے۔
۲۔ مدیون کو حق حاصل ہو جاتا ہے کہ اس ذمہ داری قبول کرنے والے شخص سے اداء دین کا مطالبہ کرے۔
۳۔ جب قرض خواہ اس شخص سے دین کا مطالبہ کریں تو اسے بھی حق ہوگا کہ اصل مدیون سے مطالبہ کرے، بشرطیکہ اس شخص نے مدیون کی خواہش پر قرض کی ادائیگی کا ذمہ قبول کیا ہو، اگر اس کی خواہش کے بغیر یہ ذمہ داری لی ہو یا اس لئے لی ہو کہ اتنا ہی دین خود مدیون کا اس کے ذمہ باقی ہو تب اسے مطالبہ کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

۴۔ مدیون کا بری الذمہ ہونا اور اس سے دین کا مطالبہ نہ کیا جانا اس وقت تک ہوگا جب تک کہ صاحب دین کے حق کے ڈوب جانے کا اندیشہ نہ ہو جس کو فقہ کی زبان میں ”توی“ کہا جاتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی دو ہی صورتیں ہیں، جس نے اداء دین کا ذمہ لیا تھا مفسد ہونے کی حالت میں اس کی موت واقع ہوگئی، یا اس نے اس ذمہ داری کی قبولیت ہی سے انکار کر دیا اور صاحب دین کے پاس گواہ نہ ہو کہ وہ قاضی کے سامنے اس کا جھوٹ

(۱) ہندیہ : ۵۸۳، مثنیٰ ہدایہ نے ”مغرب“ سے نقل کیا ہے کہ ”محال لہ“ کی تعبیر صحیح نہیں صرف ”محال“ کہا جانا چاہئے کہ ”لہ“ کے صلی حاجت نہیں۔ ہاں البتہ محال کو

”حوالہ“ بھی کہا جاسکتا ہے۔

(۲) ہندیہ : ۹۶۳-۹۹۵، بدائع الصنائع : ۱۶/۶

(۳) حوالہ سابق

(۴) الفقہ الاسلامی وادلتہ : ۶۷۵-۱۶۳

جس نے قرض کی ادائیگی کا ذمہ لیا تھا۔

۵- قرض دہندہ قرض ادا کرنے کی ذمہ داری لینے والے شخص کو اس مطالبہ سے بری کر دے۔

۶- صاحب دین کا انتقال ہو جائے اور جس نے دین کی ادا کا ذمہ قبول کیا تھا، وہی اس کا وارث قرار پائے۔ (۲)

کب مقروض سے رجوع کرے گا؟

جس شخص نے دین ادا کرنے کا ذمہ لیا ہے، وہ مدیون۔ وہ ادا کردہ دین وصول کرنے کے لئے رجوع کر سکتا ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں قابل غور ہیں، اول یہ کہ رجوع کے دوسرے ہونے کی شرطیں کیا کیا ہیں؟ دوسرے کس چیز کے لئے رجوع کرے گا؟

رجوع کرنے سے متعلق یہ شرطیں ہیں :

۱- اس نے حوالہ کی ذمہ داری مقروض کے حکم سے قبول تھا، نہ کہ کسی اور کے حکم سے۔

۲- جس شخص نے دین ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کی ہو، یا

نے قرض دہندہ کو مال حوالہ ادا کیا ہو، یا اسے مال حوالہ

یا صدقہ کر دیا ہو، اگر قرض دہندہ نے قرض کی ذمہ دار

قبول کرنے والے شخص کو دین سے بری کر دیا تو اصل

مدیون بھی بری الذمہ ہو جائے گا، اور ذمہ داری قبول

کرنے والا شخص کو مدیون سے رجوع کرنے اور مال حوالہ

وصول کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

۳- مقروض شخص کا قرض ادا کرنے والے شخص پر اسی کے برا

ثابت کر سکے، صاحبین کے نزدیک اگر وہ زندہ ہو لیکن

دیوالیہ ہو گیا ہو تو بھی اداء دین کی ذمہ داری اصل مدیون

کی طرف واپس آجائے گی۔ (۱)

۵- جس شخص نے اداء دین کی ذمہ داری قبول کی وہ پہلے سے

اس دین کے مماثل اصل مدیون کا مقروض نہ ہو، مدیون

کی اجازت سے اداء دین کا ذمہ قبول کیا ہو، اور دین ادا

بھی کر دیا ہو، جس کا اس نے ذمہ قبول کیا ہے، تو اب وہ

مدیون سے اس ادا کردہ دین کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا

ہے۔ (۲)

حوالہ کب ختم ہو جاتا ہے؟

حوالہ درج ذیل صورتوں میں ختم ہو جاتا ہے :

۱- حوالہ فتح کر دیا جائے، ایسی صورت میں صاحب دین اصل

مدیون و مقروض سے مطالبہ کرے گا۔

۲- جس شخص نے حوالہ قبول کیا تھا اور دین ادا کرنے کا ذمہ دار

بنا تھا، اس کی وفات ہو جائے، یا وہ دیوالیہ ہو جائے، یا

کوئی بھی ایسی بات پیش آجائے کہ اب اس سے دین کی

وصولی ممکن باقی نہ رہے، یہ رائے حنفیہ کی ہے، اور مفلس و

دیوالیہ ہونے کی وجہ سے اصل مقروض پر ذمہ داری کا لوٹ

آنا حنفیہ میں بھی صاحبین کی رائے ہے، امام ابوحنیفہؒ کے

زادیک مفلس ہونے کا اعتبار نہیں۔

۳- مقروض شخص اصل قرض دہندہ کو قرض ادا کر دے۔

۴- قرض دہندہ اس شخص کو مطلوبہ مال ہبہ یا صدقہ کر دے،

ہونا، عدت کا گذرنا اور وراثت کی تقسیم، بہت سے مسائل ہیں، جو حیات و موت سے متعلق ہیں، دوسری طرف انسان کی حیات کا آغاز اس عالم مشاہدہ سے دور ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اور اس کی بنیاد روح کے نفخ اور اس کے خروج پر ہے، جو قدرت الہی کا ایک راز ہے کہ سائنس کی تمام تر ترقیات اور طبی اکتشافات اور فتوحات کے باوجود اس مسئلہ کی حقیقت ہنوز حرف اول کا درجہ رکھتی ہے۔

فقہاء نے عام طور پر ”حیات“ اور ”موت“ کے لئے ظاہری علامات کو اساس بنایا ہے، اس لئے اس موضوع پر اصل گفتگو تو ”موت“ کے ذیل میں ہوگی، البتہ یہاں اتنا عرض کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک سو بیس (۱۲۰) دنوں میں روح پیدا ہوتی ہے، (۴) اس لئے فقہاء بھی اسی مدت کے بعد حیات کے آغاز کو مانتے ہیں، شامی نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: لم یکن ذالک الا بعد مائة وعشرين يوماً، (۵) چنانچہ اس میں مدت کے بعد بالاتفاق إسقاط حمل کو فقہاء حرام قرار دیتے ہیں، والتسبب فی إسقاطه بعد نفخ الروح فیہ محرم اجماعاً، (۶) اور ظاہر ہے کہ جوں ہی موت طاری ہونا تسلیم کیا جائے گا، وہیں زندگی کا نقطہ اختتام ہوگا۔

زندگی انسان کے ہاتھوں اللہ تعالیٰ کی امانت ہے، اس لئے نہ دوسرے کی حیات پر تعدی اور اس کا قتل جائز ہے، اور نہ

دین باقی نہ ہو، اگر دین باقی ہو تو دونوں دین برابر ہو جائیں گے اور رجوع کرنے کی گنجائش نہ ہوگی۔ (۱)

کس مال سے دین وصول کیا جائے گا؟

سوال یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص کے دوسرے شخص کے ذمہ ایک لاکھ روپے باقی تھا، قرض کی ادائیگی کا ذمہ لینے والے شخص نے بجائے روپیوں کے، قرض دہندہ کو کپڑوں کی شکل میں قرض ادا کر دیا، تو اب وہ مقروض سے پیسے وصول کرے گا یا کپڑے؟ اس سلسلہ میں علامہ کا سائی نے لکھا ہے کہ جس چیز کا ذمہ اس نے قبول کیا تھا، جیسے پیسہ، تو اسی کی ادائیگی اس شخص کے ذمہ ہوگی۔ (۲)

حیات

”حیاء“ کے معنی زندگی کے ہیں، یہ موت کی ضد ہے، سید شریف جرجانی نے حیات کی تعریف اس طرح کی ہے:

صفة توجب للموصوف بها ان يعلم

ويقدر. (۳)

ایسی صفت جس سے متصف ہونے والا علم اور قدرت

کا حامل ہو سکتا ہے۔

حیاء ایک عام فہم اور کثیر الاستعمال لفظ ہے، لیکن اس کی حقیقت تک رسائی اور اس کا مکمل ادراک آسان نہیں، فقہ میں بہت سے احکام وہ ہیں جو حیات اور موت سے متعلق ہیں، مالی، غیر مالی حقوق کا ثبوت اور ان کی ذمہ داری، شریعت کا مکلف

(۲) بدائع الصنائع: ۱۲/۵

(۳) مسلم کتاب القدر

(۶) فتح العلی المالک: ۳۹۹/۱

(۱) حوالہ سابق: ۱۳-۱۲

(۳) کتاب التعریفات: ۱۲۶

(۵) رد المحتار: ۳۸۰

اپنی زندگی پر دست درازی یعنی خودکشی، کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی امانت میں خیانت ہے۔

(قتل اور قتل نفس کے ذیل میں اس سلسلہ میں گفتگو ہوگی)

حیض

”حیض“ کے لغوی معنی سیلان اور بہاؤ کے ہیں، کہا جاتا ہے: ”حاض الوادی“ (واوی بہہ پڑی)، فقہ کی اصطلاح میں بالغ عورت کے رحم سے آنے والا وہ خون ہے جو مخصوص ایام میں آئے اور ولادت اس کا سبب نہ ہو، (۱) ولادت کے بعد آنے والا خون ”نفاس“ اور غیر طبعی طور پر خارج ہونے والا خون ”استحاضہ“ کہلاتا ہے، یہ غیر طبعی خون اگر ایام حیض سے متصل نہ آئے تو شوافع اس کو ”دم قاسد“ کہتے ہیں۔ عربی زبان میں ”حیض“ کے لئے علاوہ حیض کے اور پانچ الفاظ بولے جاتے ہیں: طمث، عراک، ضحک، اکبار اور إعصار۔ (۲)

”حیض“ کے سلسلہ میں درج ذیل مسائل قابل ذکر ہیں:

۱ - حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ عمر۔

۲ - حیض کی کم ترین اور زیادہ سے زیادہ مدت۔

۳ - حالت حیض کے احکام۔

کم سے کم عمر

اکثر فقہاء کے نزدیک ”حیض“ کی کم سے کم عمر نو (۹) سال ہے، جیسا کہ احناف کی رائے ہے، (۳) شوافع سے مختلف رائیں منقول ہیں: پورے نو (۹) سال، ساڑھے نو سال اور دس سال۔ لیکن جس رائے کو زیادہ صحیح قرار دیا گیا ہے وہ پہلا قول، یعنی نو سال ہے، (۴) حیض آنے کی زیادہ سے زیادہ عمر (جس کو سن ایاس کہا جاتا ہے) فقہاء احناف کے یہاں قول مختار کے مطابق ۵۵ سال ہے، لیکن دراصل اس کا تعلق جغرافیائی موسم، اغذیہ اور سماجی حالات سے ہے، اس لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ اس عمر کے بعد بھی اگر ”دم قوی“ آئے تو وہ حیض ہی ہے: والمختار ما رآته ان كان دما قويا كان حیضا۔ (۵)

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ”ایاس“)

حیض کی مدت

حیض کی کم سے کم مدت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تین دن و رات ہے، (۶) قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک دو دن و رات اور تیسرے دن کا غالب حصہ اور امام احمدؒ کے خیال میں ایک شبانہ روز ہے، (۷) امام شافعیؒ سے دو اقوال ہیں، صرف ایک دن اور مکمل ایک دن و رات، (۸) جب کہ امام مالکؒ کے ہاں ایک لمحہ بھی حیض ہو سکتا ہے، (۹) حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت حنفیہ کے نزدیک دس دن، (۱۰) اور مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے ہاں پندرہ

(۱) الحيض دم يرخيه رحم المرأة بعد بلوغها في اوقات معتادة، شرح المذهب: ۲۶۱/۲، دار احیاء التراث العربی بیروت، هودم من الرحم لا الولاد، عالمگیری: ۳۶۱

(۲) شرح مذهب: ۲۶۱/۲، دار احیاء التراث العربی بیروت

(۳) شرح المذهب: ۳۷۲/۲

(۴) عالمگیری: ۳۶۱/۱

(۵) شرح المذهب: ۳۷۲/۲

(۱۰) عالمگیری: ۳۶۱

(۳) عالمگیری: ۳۶۱

(۵) عالمگیری: ۳۶۱/۱

(۷) حلیۃ العلماء للفقہاء: ۲۸۱/۱

(۹) حلیۃ العلماء: ۲۸۱/۱

درمیان مشترک ہیں، لیکن پانچ احکام ہیں جو خاص حیض سے متعلق ہیں، حیض اگر تیسرا ہو تو مکمل ہوتے ہی عدت گزر جائے گی، باندی ہو تو رحم کا استبراء ہو جائے گا، حیض کے آتے ہی لڑکی بالغ ہو جائے گی، طلاق سنت کے لئے ضروری ہے کہ دو طلاقوں کے درمیان ایک حیض کا فاصلہ ہو، اس طرح یہ حیض طلاق سنت و بدعت کے درمیان فصل کا کام کرتا ہے، بعض کفارات میں مسلسل روزے رکھنا ضروری ہے، حیض کے ایام میں چونکہ روزہ نہیں رکھا جاسکتا، اس لئے ظاہر ہے کہ ان مسلسل روزوں کے درمیان حیض آجائے تو روزوں کا تسلسل باقی نہیں رہے گا۔ لیکن چونکہ ایک شرعی مجبوری کے تحت ہے، اس لئے باوجود اس انقطاع کے یہ روزے مسلسل سمجھے جائیں گے، (۵) کچھ احکام ہیں جو حائضہ اور نفاس والی عورتوں کے درمیان مشترک ہیں۔ نیچے ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

نماز و روزہ

۱ - حالت حیض میں نہ نماز پڑھیں گی، نہ روزہ رکھیں گی، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں جب خواتین حالت حیض میں ہوتی تھیں، تو نماز نہ پڑھتی تھیں اور نہ ان نمازوں کی قضا کرتی تھیں: لقد کنا نحیض عند رسول اللہ فلا نقضی ولا نؤمر بالقضاء. (۶) چنانچہ اس پر اُمت کا اجماع ہے، (۷) نماز کے معاف ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ پورے وقت نماز میں خون آیا ہو، اگر نماز ادا

دن ہے، (۱) فقہاء کی ان آراء کی بنیاد کسی واضح اور صریح نص پر نہیں ہے، بعضوں نے صحابہؓ کے آثار پیش کئے ہیں اور بعضوں نے ایک آدھ نص، جو محض دور از کار یا ریکہ تاویل و اجتہاد پر مبنی ہے، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے محض اپنے دیاور علاقہ کے تجربات پر اس کی بنیاد رکھی ہے، اور یہ کوئی تعبدی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ امور طبیعت سے تعلق رکھتا ہے۔

مدت حیض کے بعض مسائل استحاضہ سے بھی متعلق ہیں، مثلاً مبتدأہ، معتادہ اور متخیرہ کے احکام، خون کے مختلف رنگ کا معتبر ہونا اور نہ ہونا، اور اگر معتبر ہو تو ”متمیزہ“ کے احکام، اس سلسلے میں تفصیلات خود لفظ ”استحاضہ“ کے تحت مذکور ہوں گی، یہاں صرف اتنی وضاحت پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ چھ رنگوں میں سے کسی بھی رنگ کا خون ایام حیض میں آئے، وہ حیض ہی شمار ہوگا، سیاہ، سرخ، زرد، گدلا، سبز اور مثیلا۔ (۲)

مدت حیض میں ہر وقت اور ہر دن خون کا آنا ضروری نہیں، مدت کے اندر بعض ایام میں خون نہ آئے اور ابتداء اور انتہاء میں خون آجائے تو ان درمیانی ایام کے احکام بھی حیض ہی کے ہوں گے۔ (۳)

حالت حمل میں خارج ہونے والا خون احتاف اور حنابلہ کے نزدیک حیض نہیں، مالکیہ اس خون کو بھی حیض شمار کرتے ہیں، امام شافعیؒ سے دونوں طرح کی آراء منقول ہیں۔ (۴)

حیض و نفاس کے مشترک احکام

”حیض“ سے متعلق بعض احکام وہ ہیں، جو حیض و نفاس کے

(۳) حوالہ سابق: ۳۶/۱

(۲) عالمگیری: ۳۶/۱

(۱) حلیۃ المہذب: ۳۷۵/۲، الإفصاح: ۹۶/۱

(۵) عالمگیری: ۳۶/۱، اما الاحکام المختصۃ بالحیض

(۳) الإفصاح: ۹۸/۱

(۷) الإفصاح: ۹۵/۱، باب ذکر الحیض و النفاس

(۶) أبوداؤد: ۳۵/۱، باب فی الحائض لا تقضی الصلوۃ

مسجد میں توقف اور اس سے مرور

اس بات پر بھی اجماع ہے کہ حالت حیض میں مسجد میں ٹھہرنا جائز نہیں، (۸) البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مسجد سے حالت حیض میں ٹھہرے بغیر گزرنا جائز ہے یا نہیں؟ احناف کے یہاں جائز نہیں، (۹) امام شافعیؒ سے مختلف رائیں منقول ہیں، عدم جواز کی بھی اور جواز کی بھی، شوافع کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ حائضہ اگر مقام خون کو اس طرح باندھے رکھے کہ مسجد کی تکوین کا اندیشہ نہ ہو تو مسجد سے گزرنا، عبور کرنا درست ہے، (۱۰) ہاں بعض صورتوں میں احناف نے بھی مسجد میں داخلہ بلکہ حسب ضرورت قیام کی بھی اجازت دی ہے، مسجد میں پانی ہو، مسجد سے باہر نہ ہو۔ چور، درندہ یا دشمن کا اندیشہ ہو، تاہم ایسے موقع پر بھی بہتر ہے کہ تیمم کر کے مسجد میں داخل ہو، ہاں عید گاہ اور قبرستان جانے میں مضائقہ نہیں۔ (۱۱)

طواف

حالت حیض میں بیت اللہ شریف کا طواف بھی جائز نہیں، حضرت عائشہؓ کو حج کے دوران یہ نوبت پیش آئی تو آپ ﷺ نے یہی ہدایت فرمائی کہ: افعلیٰ کما یفعل الحاج غیر ان لا تطوفی، (۱۲) اس ممانعت میں فرض و نفل دونوں طرح

نہیں کی تھی کہ نماز کے آخری وقت میں خون آنے لگا، اب بھی اس وقت کی نماز معاف ہو جائے گی، (۱) بعض فقہاء احناف نے یہ بھی لکھا ہے کہ حائضہ کو نماز کے وقت وضوء کر کے اپنے گھر کی نماز گاہ میں بیٹھ جانا چاہئے اور حشمتی دیر میں نماز ادا کرتی ہوتی دیر ”سبحان اللہ“ اور ”لا الہ الا اللہ“ کہتی رہے، (۲) لیکن حدیث میں کہیں اس کی کوئی اصل نہیں ملتی، اس لئے غالباً امام نوویؒ کی روایت زیادہ صحیح ہے کہ جمہور علماء سلف و خلف بہ شمول امام ابوحنیفہؒ اس کے قائل نہیں ہیں، البتہ امام نوویؒ نے حسن بصریؒ کی طرف اس کی نسبت کی ہے۔ (۳)

حیض کی حالت میں روزہ بھی رکھ نہیں سکتی، (۴) بلکہ روزہ رکھنا حرام ہے، (۵) ہاں ایام حیض میں فوت شدہ نمازیں تو بالکل معاف ہو جائیں گی، لیکن روزوں کی قضاء واجب ہوگی، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہمیں ان ایام کی نمازوں کی قضاء کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا تھا، روزوں کی قضاء کرنے کا حکم تھا، (۶) امام نوویؒ ناقل ہیں کہ اسی پر امت کا اجماع ہے، (۷) وجہ اس فرق کی ظاہر ہے، نمازوں کی قضا واجب قرار دی جاتی تو خاصی وقت پیدا ہو جاتی، روزے سال میں ایک بار فرض ہیں، ان کی قضا واجب قرار دینے میں اس درجہ دشواری نہیں تھی۔

(۱) عالمگیری: ۳۸/۱

(۲) البحر الرائق: ۱۹۳/۱

(۳) شرح المہذب: ۵۴۱-۵۴۳

(۴) بخاری: ۴۴/۱، باب ترک الحائض الصوم

(۵) شرح المہذب: ۳۵۲/۲

(۶) أبوداؤد: ۳۵/۱

(۷) شرح المہذب: ۲۵۵/۲

(۸) الإفصاح: ۹۵/۱

(۹) عالمگیری: ۳۸/۱، الفصل الرابع فی احکام الحيض الخ (۱۰) شرح المہذب: ۳۵۸/۲

(۱۱) عالمگیری: ۳۸/۱

(۱۲) بخاری: ۲۲۳/۱، باب تقضى الحائض المناسك جميعها الا الطواف، الخ

کے طواف داخل ہیں، (۱) بیت اللہ شریف کی مسجد کے اندر سے طواف کرنا تو حرام ہے ہی، مسجد کے باہر سے بھی طواف جائز نہیں، (۲) کہ یہ عبادت کے احترام کے خلاف ہے۔

تلاوت قرآن

اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ حیض کی حالت میں قرآن مجید کی تلاوت حرام ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: حائضہ اور جنبی قرآن نہ پڑھے: ”لا یقرأ الجنب ولا الحائض“ (۳) یہی رائے امام ترمذی نے امام شافعی اور احمد سے نقل کی ہے اور یہی حنفیہ کی رائے ہے، البتہ احناف کے ہاں تھوڑی سی تفصیل ہے کہ معلمات کے لئے حالت حیض میں بھی قرآن مجید کا سچے کرنا اور الفاظ کو کاٹ کاٹ کر ادا کرنا درست ہے، (۴) احناف کے ہاں گو اس میں اختلاف ہے کہ ایک آیت سے کم مقدار کی تلاوت درست ہے یا نہیں؟ لیکن صحیح یہی ہے کہ یہ بھی درست نہیں، سوائے اس کے کہ تلاوت مقصود نہ ہو، جیسے شکر ادا کرنے کی نیت سے ”الحمد للہ“ یا کھانا شروع کرنے کی غرض سے ”بسم اللہ“ کہنا، (۵) مالکیہ کے ہاں حالت جنابت میں تو تلاوت جائز نہیں، حائضہ کے لئے جائز ہے، کیوں کہ حائضہ ایک عرصہ تک پاک ہو ہی نہیں سکتی، اتنا عرصہ تلاوت سے محرومی میں قرآن بھول جانے کا اندیشہ ہے اور معلمات قرآن کے لئے اس میں دشواری بھی ہے، نیز حضرت

عائشہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ ہمہ دم اللہ تعالیٰ کا ذکر فرماتے تھے: ”کان یذکر اللہ علی کل احوالہ“ (۶) اور قرآن مجید کی تلاوت بھی من جملہ اذکار کے ہے، روئے گئی ترمذی کی مذکورہ بالا روایت تو وہ ضعیف ہے، خود امام ترمذی نے اسماعیل بن عیاش کی وجہ سے امام بخاری کی تصنیف نقل کی ہے، (۷) واقعہ ہے کہ حافظات اور معلمات قرآن کے لئے مالکیہ کی رائے زیادہ قرین سہولت محسوس ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

تاہم اس پر اتفاق ہے کہ چھوئے بغیر مصحف قرآن کو دیکھنا، تلفظ کے بغیر دل ہی دل میں قرآن مجید پڑھنا شیخ جلیل اور دوسرے اذکار جائز ہیں، (۸) دعائے قنوت پڑھنا اور اذان کا جواب دینا بھی جائز ہے۔

مولانا محمد یوسف بنوری نے خلاصہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ بطور دعا، یا ثناء سورۃ فاتحہ کی تلاوت کرے تو بھی مضائقہ نہیں اور اسی کو حلوانی نے ترجیح دیا ہے۔ (۹)

قرآن مجید چھونا اور اٹھانا

قرآن مجید کی تلاوت کے علاوہ قرآن مجید کا چھونا بھی جائز نہیں، شوافع کے ہاں غالباً اس مسئلہ میں کوئی تفصیل نہیں، (۱۰) لیکن کاسائی نے امام شافعی سے قرآن مجید کے حالت حدیث میں چھونے کا جواز نقل کیا ہے، گو بغیر غلاف کے ہو۔ امام ابو حنیفہ نے غلاف کے ساتھ اجازت دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ

(۲) عالمگیری: ۳۸/۱

(۳) عالمگیری: ۳۸/۱

(۶) معارف السنن: ۳۳۶/۱

(۸) عالمگیری: ۳۸/۱

(۱۰) فتح العزیز، علی شرح المہذب: ۳۱۶/۲

(۱) شرح المہذب: ۲۵۶/۲

(۳) ترمذی: ۱، باب ماجاء فی الجنب والحائض لہما لا یقرءان القرآن

(۵) حوالہ سابق

(۷) شرح المہذب: ۲۵۶/۲

(۹) معارف السنن: ۳۳۸/۱

جماع اور تہذؤ

حالت حیض میں ”جماع“ کی شدت سے ممانعت وارد ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے حائضہ عورت سے وطی کی، یا عورت سے لواطت کی، یا کاہن سے عیب کی باتیں دریافت کیں، اس نے محمد ﷺ پر نازل ہونے والے احکام کے ساتھ کفر و انکار کا معاملہ کیا، (۱) چنانچہ اس کی حرمت پر فقہاء کا اجماع ہے، (۲) بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ اگر ابتداء حیض میں کہ خون سرخ ہو ہم بستی کرے تو ایک دینار صدقہ کرے۔ انتہاء حیض میں کہ خون زرد ہو ہم بستی کرے تو نصف دینار صدقہ کر دے، (۳) امام احمدؒ نے حدیث کے ظاہر مفہوم پر عمل کیا ہے اور اس تفصیل کے مطابق صدقہ کرنا واجب قرار دیا ہے، اکثر فقہاء کے ہاں ایسے شخص کے لئے صرف توبہ و استغفار ہے، یہی رائے مالکیہ اور دوسرے فقہاء کی ہے۔ شوافع نے کفارہ واجب تو نہ کہا، لیکن بعض فقہاء استحباب کے قائل ہیں، (۴) احتاف کے ہاں واجب تو نہیں، لیکن ابن نجیمؒ، حصکفیؒ اور عاصمیریؒ نے مستحب ہونا نقل کیا ہے، (۵) یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ناف سے گھٹنوں تک کا حصہ چھوڑ کر بقیہ جسم سے لذت اندوز ہونا درست ہے، امام احمدؒ اور حنفیہ میں امام محمدؒ جماع کو چھوڑ کر ناف اور گھٹنوں کے درمیانی حصہ سے بھی استلذاذ کو جائز کہتے ہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”اصنعوا کل شیء الا النکاح“ (۸)

نے فرمایا: پاک شخص ہی قرآن چھوئے، لایمس القرآن الا طاهر اور یہی تعظیم قرآن کا تقاضا ہے، (۱) کاسائی، نووی اور اکثر اہل علم نے آیت قرآنی: لایمسہ الا المطہرون، (سورۃ ائقہ: ۷۹) سے بھی استدلال کیا ہے۔ لیکن یہ استدلال محل نظر ہے۔ قرآن مجید کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ”ضمیر“ اس قرآن کی طرف لوٹ رہی ہے جو لوح محفوظ میں محفوظ ہے، اور ”مطہرون“ سے مراد فرشتے ہیں۔ واللہ اعلم

حنفیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ غلاف اگر قرآن مجید کے ساتھ پیوستہ ہو تو قرآن کے حکم میں ہے، اگر غلاف ایسا ہو کہ اس کو الگ کیا جاسکتا ہو تو ایسے غلاف کے ساتھ قرآن مجید کو پکڑنا جائز نہیں ہے، قرآن مجید کی کتابت شدہ سطروں کے درمیان کی خالی جگہ اور حاشیہ کو چھونا جائز نہیں، جو کپڑا پہنے ہوا ہو، اس سے لپیٹ کر قرآن کو تھامنا جائز نہیں، ایسی حنفی یا سکے جن پر قرآن کی ایک مکمل آیت درج ہو، کو بھی چھونا جائز نہیں، حائضہ ایسی تحریر نہیں لکھ سکتی جن میں قرآن مجید کی آیت ہو، گو وہ اس آیت کو زبان سے ادا نہ کرے، تفسیر و حدیث کی کتابیں چھونا بھی کراہت سے خالی نہیں، بعض اہل علم نے کتب فقہ کو بھی چھونے سے منع کیا ہے، لیکن کاسائی نے لکھا ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ نے اور ان کے علاوہ نے ترجمہ قرآن پاک کو بھی چھونے سے منع کیا ہے۔ (۲)

(۱) بدائع الصنائع: ۳۳/۱

(۳) ترمذی: ۳۵/۱، باب ماجاء فی کراہیۃ الیان الحائض

(۵) رواہ الترمذی بسند ضعیف، باب ماجاء فی الکفارة فی ذالک: ۳۵/۱

(۷) البحر الرائق: ۱۹۷/۱، در مختار: ۲۷۵/۱، علی ہامش الرد عالمگیری: ۳۹/۱

(۲) عالمگیری: ۳۹/۱، بدائع الصنائع: ۳۵/۱-۳۶

(۴) الإفصاح: ۹۵/۱

(۶) شرح المہذب: ۳۶۰/۲

(۸) مسلم: ۱۳۳/۱، عن انس، باب جواز الغسل، الخ

اسلام کا اعتدال و توازن

حیض کے ان احکام پر ایک نظر ڈال کر اسلام کے کمال اعتدال و توازن کا اندازہ کیا جاسکتا ہے، ایک طرف بوجہ ناپاکی کے پاک و محترم مقامات اور چیزوں سے ان کو دور رکھا گیا اور بعض عبادات ان سے معاف کر دی گئیں، تقاضائے نظافت اور اصول صحت کی رعایت کرتے ہوئے جماع کو منع فرمایا گیا، مگر بعض مذاہب کی طرح اور خود ماقبل اسلام، زمانہ جاہلیت کے رواج کے مطابق عورتوں کو اچھوت بھی نہ بنایا گیا اور حائضہ کے ساتھ ہم خوابی کی اجازت دی گئی، (۶) ہم طحالی میں کوئی قباحت نہ سمجھی گئی، (۷) ان کے جسم کو حقیقی نجاستوں کی طرح گھن کرنے کے لائق نہ مانا گیا، آپ ﷺ حالت اعتکاف میں ہوتے اور حضرت عائشہؓ اسی حالت میں مسجد نبوی ﷺ سے باہر رہتے ہوئے سر مبارک میں کنگھا کرتیں، (۸) بلکہ یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ اپنی حائضہ ازواج کی گود میں سر رکھ کر قرآن مجید کی قرأت فرماتے، (۹) حیض کی حالت میں چونکہ عورتوں کے مزاج میں تیزی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے خصوصیت سے اس حالت میں طلاق دینے سے منع فرمایا، (۱۰) کہ ایسی طلاق سنجیدہ غور و فکر کا نتیجہ نہ ہوگی بلکہ عورت کی زودرنجی کا رد عمل ہوگی اور اس طرح کی

امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور اکثر اہل علم نے اس پورے حصہ سے منع کیا ہے، کہ اکثر روایات سے اسی کی تائید ہوتی ہے، (۱) اور یہی قرین احتیاط ہے، اس سے زیادہ کی اجازت دینے میں قوی اندیشہ ہے کہ آدمی دائرہ ممانعت میں داخل ہو جائے، بعض شوافع سے یہ بھی منقول ہے کہ ایسے لوگ جن کو اپنے نفس پر قابو ہووہ تو جماع کو چھوڑ کر پورے جسم سے لذت اندوز ہو سکتے ہیں اور جن کو اس درجہ قابو نہ ہو ان کے لئے وہی احتیاط والا حکم ہے، (۲) امام نوویؒ نے اس مسئلہ میں امام احمدؒ کی رائے کو زیادہ قوی قرار دیا ہے۔ (۳)

اگر حیض پوری مدت دس دنوں (احناف کے مسلک پر) آیا تو خون بند ہونے کے ساتھ ہی عورت سے جماع جائز ہے، اگر اس مدت سے پہلے ہی خون بند ہو گیا تو غسل کرنے کے بعد ہی جماع درست ہوگا، غسل نہ کرے تو کسی نماز کا اتنا وقت گزر جائے کہ غسل کر کے تحریمہ باندھ سکتی ہو، پانی میسر نہ ہو تو صرف تیمم کافی نہیں، تیمم کر کے نماز ادا کر لے، اب اس سے جماع جائز ہوگا، (۴) بہر حال حیض کے ختم ہونے کے بعد عورت پر واجب ہے کہ وہ غسل کرے، (۵) تاکہ وہ عبادت کے لائق ہو سکے۔

(۱) دیکھئے بخاری: ۳۴۶۱، باب مباشرة الحائض، عن عائشة وميمونة، مسلم: ۱۳۱/۱، باب مباشرة الحائض

(۲) دیکھئے شرح المہذب: ۳۶۳/۲، حلیۃ العلماء: ۲۷۶/۱ (۳) شرح مسلم: ۱۳۶/۱

(۴) عالمگیری: ۳۹۰/۱ (۵) حوالہ سابق

(۶) بخاری: ۳۶۶/۱، باب النوم مع الحائض وهي فی ثیابها (۷) نسائی: ۶۷۷/۱، باب مواکلة الحائض والشرب من سورها

(۸) بخاری: ۳۴۶۱، باب مباشرة الحائض (۹) بخاری: ۳۳۸۱، باب قراءة القرآن فی حجر امراته

(۱۰) نسائی: ۹۸۸/۲، باب وقت الطلاق السنة

معمولی رنجش اور تکدر پر طلاق کی گنجائش نہیں۔

کچھ ہدایات نبوی ﷺ

حائضہ عورت کو حیض سے فراغت کے بعد خاص طور پر صفائی، ستھرائی کی ہدایت دی گئی، فرمایا گیا کہ چوٹی کھول کر سر دھوئیں، (۱) غسل کے بعد گھسی کریں، (۲) بدن میں خوشبو ملیں، (۳) خاص طور پر شرمگاہ میں بھی خوشبو کا استعمال کریں، (۴) یہ سارے احکام استحبائی ہیں، اور نظافت کے پیش نظر ہیں۔

(حیض کے بعض دیگر احکام کے لئے ملاحظہ ہو: طہر،

نفاس، استحاضہ، مستحاضہ، حج، جنابت)۔

حیلہ

اس کا مادہ ”ح، و، ل“ ہے، لغوی معنی مہارت، حسن تدبیر اور تصرف کرنے کی قدرت کے ہیں، الحذق وجودہ النظر والقدرة علی التصرف (۵) — حسن تدبیر کے ذریعہ گناہ اور حرام سے بچنے کے لئے جو طریقہ اختیار کیا جائے، اسے ”حیلہ“ کہتے ہیں، اس طرح اس کے لغوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان گہری مناسبت پائی جاتی ہے۔

حیلہ کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ سرخسیؒ کی یہ صراحت قابل ذکر ہے :

فالحاصل أن ما يتخلص به الرجل من الحرام أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل فهو حسن وإنما يكره ذلك أن يحتال في

حق لرجل حتى يسطله أوفى باطل حتى

يضموه أوفى حق حتى يدخل فيه شبهة فما

كان على هذا السبيل فهو مكروه۔ (۶)

حاصل یہ ہے کہ جس حیلہ کے ذریعہ آدمی حرام سے بچے اور حلال کو حاصل کرے وہ بہتر ہے، اور کسی کے حق کو باطل کرنے، یا باطل کی طمع سازی کر کے اس کو حق ثابت کرنے، یا حق کو مشتبہ کرنے کے لئے حیلہ کرنا مکروہ ہے اور اس طریقہ پر جو بھی حیلہ ہو وہ ناپسندیدہ ہے۔

جس حیلہ کا مقصد حرام کو حلال کرنا نہ ہو، بلکہ حرام سے بچنا ہو اس کا ثبوت قرآن سے بھی ہے، اور صحابہ کے آثار سے بھی۔

۱۔ ایک خاص واقعہ کے ضمن میں (جس کی تفصیل تفسیر کی کتابوں میں مذکور ہے) حضرت ایوب علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنی اطاعت گزار اور قناعت شعار بیوی کے بارے میں قسم کھائی تھی کہ وہ انہیں سوچھڑی ماریں گے، اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ تدبیر بتائی کہ آپ تنکوں کا گٹھا ہاتھ میں لیں اور اس سے ایک مار مار دیں تاکہ قسم بھی پوری ہو جائے اور اس بندی صالحہ کو ایذا بھی نہ ہو (سن: ۴۴)۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت حیلہ ہی کی تھی۔

۲۔ حضرت یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام کے دربار میں ایک عرصہ دراز کی فرقت کے بعد ان کے چھوٹے بھائی بنیامین اپنے سوتیلے بھائیوں کے ساتھ پہنچے، حضرت یوسف علیہ السلام

(۲) بخاری: ۳۵/۱، باب نقض المرأة شعرها عند غسل الحيض

(۳) حوالہ سابق، باب غسل الحيض

(۶) المبسوط للمرخسي: ۳۰/۲۱۰

(۱) بخاری: ۳۵/۱، باب نقض المرأة شعرها عند غسل الحيض

(۳) حوالہ سابق، باب الطيب للمرأة عند غسلها من الحيض

(۵) القاموس المحيط: ۱۲۷۸

۴ - حدیث میں وارد ہے کہ ایک شخص نے دو صاع معمولی کھجور کے بدلے ایک صاع عمدہ کھجور خرید کی، آپ ﷺ نے اس کو سود (دبوا) قرار دیا، اور فرمایا کہ تم نے دو صاع اس کھجور سے کوئی اور سامان خرید لیا ہوتا اور اس سامان کے عوض یہ ایک صاع کھجور خرید کر لیتے تو یہ معاملہ جائز ہو جاتا۔ (۲)

گویا آپ ﷺ نے سود سے بچتے ہوئے اس معاملہ کی ایک تدبیر بتائی۔ (۳)

۵ - سرخسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے، کہ ایک شخص آپ ﷺ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ اس نے بیوی کو مشروط طور پر تین طلاقیں دے دی ہیں کہ اگر اس (شوہر) نے اپنے بھائی سے گفتگو کی تو اس کی بیوی پر تین طلاق، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بیوی کو ایک طلاق دیدو، عدت گزر جانے دو، اس کے بعد اپنے بھائی سے گفتگو کرلو، پھر دوبارہ اس مطلقہ عورت سے نکاح کرلو، اس طرح بیوی پر تین طلاق واقع ہوئے بغیر بھائی سے گفتگو ہو جائے گی۔ (۴)

اس طرح حقیقت یہ ہے کہ اگر کسی کے ساتھ حق تلفی اور زیادتی کے بغیر حیلہ شرعی اختیار کیا جائے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، چنانچہ بعض فقہاء نے اپنی کتابوں میں ایسے مسائل کو کتاب الحیل یا کتاب الخارج کے عنوان سے جمع کیا ہے، اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے فقہاء حنفیہ کو ہدف ملامت بھی بنایا ہے، اس طعن و تشنیع کا سبب یا تو غلط فہمی ہے، چونکہ ائمہ احناف سے اس زمانے

اپنی شخصیت کو ان بھائیوں سے چھپانا بھی چاہتے تھے اور بنیامین کو روکنا بھی، لیکن اس روکنے کے لئے کوئی قانونی جواز بھی ہونا چاہئے تھا، چنانچہ انھوں نے بنیامین کے تھیلے میں پیانہ بٹھای رکھوا دیا اور قانون ملکی کے مطابق اعلان فرمادیا کہ جس کے پاس یہ پیانہ پایا جائے گا، اسے روک رکھا جائے گا، (یوسف: ۷۶) اس حسن تدبیر کے متعلق قرآن مجید کا بیان ہے کہ یہ تدبیر خدا ہی نے آپ ﷺ کو سمجھائی تھی: کذلک کدنا لیوسف، (یوسف: ۷۶) غور کیا جائے کہ اس ”کید“ سے بجز ”حیلہ“ کے اور کیا مراد ہے؟

۳ - قرآن مجید نے حضرت موسیٰ رضی اللہ عنہ اور حضرت خضر رضی اللہ عنہ کی رفاقت کا ایک خاص دلچسپ واقعہ نقل کیا ہے، اس میں یہ بات بھی آئی ہے کہ حضرت خضر رضی اللہ عنہ نے قانون تکوین کے تحت بعض ایسے عمل کئے جو حضرت موسیٰ رضی اللہ عنہ کے لئے حیرت و استعجاب کا باعث ثابت ہوئے اور آپ ﷺ اس پر ٹوکے بغیر نہ رہ سکے، یہاں تک کہ حضرت خضر رضی اللہ عنہ کو حضرت موسیٰ رضی اللہ عنہ سے عہد لینا پڑا کہ آئندہ وہ اس طرح ٹوکنے سے گریز کریں گے، حضرت موسیٰ رضی اللہ عنہ نے بظاہر عہد کرتے ہوئے ”انشاء اللہ“ کا اضافہ کر دیا کہ انشاء اللہ ایسا کلمہ ہے جو وعدہ کو بے اثر کر دیتا ہے، تاکہ اگر وہ آئندہ بھی اپنی بات پر قائم نہ رہ سکیں اور بے ساختہ سوال کر ہی بیٹھیں تو وعدہ خلافی کا ارتکاب نہ ہو، چنانچہ فرمایا:

ستجدنی ان شاء اللہ صابراً۔ (۱) (الکہف: ۶۹)

(۱) یہ تینوں آیات سرخسی نے ذکر کی ہیں: المبسوط: ۱۹۸/۳۰، بیروت، کتاب الحیل (۲) مسلم: ۲۷/۲، باب الربا

(۳) اس روایت سے ابن نجیم نے استدلال کیا ہے۔ الاشباه والنظائر: ۳۰۶ (۴) المبسوط: ۱۹۸/۳۰، ط: دار احیاء التراث العربی بیروت، لبنان

کے فرق باطلہ معتزلہ اور روافض وغیرہ کو کد تھی اور وہ ان کو بدنام کرنے کے لئے اپنی طرف سے بعض تحریریں لکھ کر انہیں ان حضرات ائمہ کی طرف منسوب کر دیتے تھے، تاکہ لوگ ان سے بدگمان ہوں، غالباً اسی قبیل کی ایک تحریر وہ ہے جسے بعض لوگوں نے کتاب الحیل کے نام سے امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے، چنانچہ امام سرخسیؒ فرماتے ہیں :

اختلف الناس فی کتاب الحیل انه من تصنيف محمد ام لا كان ابو سليمان الجوزجاني يتكبر ذلك ويقول من قال ان محمداً صنف كتاباً سماه الحيل فلا تصدقه ومافى أبدي الناس فانما جمعه وراقو بغداد وقال ان الجهال ينسبون علماء نارحمهم الله الى ذلك على سبيل التعيير فكيف يظن بمحمد رحمه الله أنه سمي شيئاً من تصانيفه بهذا الاسم ليكون ذلك عوناً للجهال على ما يقولون . (۱)

کتاب الحیل کے سلسلہ میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ یہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے یا نہیں؟ ابوسلیمان جوزجانی اس کا انکار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ جو شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے حیل کے نام سے کتاب تصنیف کی ہے تو تم اس کی تصدیق نہ کرو اور لوگوں کے ہاتھ میں اس نام سے جو کتاب ہے، اسے دراصل بغداد کے کاتبوں نے جمع کیا ہے، علامہ جوزجانیؒ نے کہا کہ جاہل لوگ غار دینے کی غرض سے

ہمارے علماء کی نسبت اس کی طرف کرتے ہیں، تو امام محمدؒ کے بارے میں کیسے گمان کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے کوئی کتاب اس نام سے لکھی ہوگی، تاکہ جاہلوں کے لئے ان کی من گھڑت بات میں معاون ہو جائے۔

ایسا لگتا ہے کہ اسی غیر مستند اور الحاقی تحریف کی وجہ سے بعض اہل علم کو غلط فہمی پیدا ہوئی، اور انھوں نے احتاف کو طعن و تنقید کا ہدف بنایا، یا پھر کوتاہ نظری کی وجہ سے فقہ حنفی کے اسباب پر ظاہریت پسند علماء نے ہدف ملامت بنایا، فقہاء نے حیل اور مخارج کے تحت جو مسائل ذکر کئے ہیں، اگر بنظر غائر ان کا مطالعہ کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ حرام کو حلال کرنے کی کوشش نہیں ہے، بلکہ شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے حرام سے بچنے اور سہولت پیدا کرنے کی ایک کوشش ہے، ہاں ممکن ہے کہ متاخرین سے بعض حیلوں کی تعبیر میں لغزش ہوئی ہو، جس کی وجہ سے بظاہر وہ بات شریعت کے مزاج کے خلاف محسوس ہوتی ہو، حالانکہ مجتہدین کا اصل مقصد کچھ اور ہو۔

مثال کے طور پر علامہ ابن نجیم مصریؒ بلند پایہ فقہاء میں سے ہیں، انہوں نے اپنی کتاب الاشباہ والنظائر میں پانچواں فن حیل کا رکھا ہے، اس میں اسلام کے رکن اعظم نماز کی بابت صرف ایک حیلہ ذکر کرتے ہیں۔

کہ ایک شخص ظہر کی چہار گانہ فرض ادا کر رہا ہے، کہ مسجد میں جماعت کھڑی ہوتی ہے، اب سوال یہ ہے کہ فرض ایک سے زیادہ دفعہ بلا کسی نقص کے ادا نہیں کی جاسکتی اور اس نماز کو

کے سرخیل ہیں، لیکن ”حیل“ کے موضوع پر ان کی مبسوط تحریر کا مطالعہ کرنے سے جس بات کا اندازہ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جس نوع کے حیل کو غلط ثابت کرنے کے لئے انھوں نے اپنی پوری قوت صرف کی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے ہی سے فقہاء ان کی کراہت و ممانعت پر متفق ہیں، اختلاف زیادہ سے زیادہ بعض جزئیات کے اضطہاق میں ہو سکتا ہے کہ وہ اصولی طور پر حیل کی کس نوع میں داخل ہے؟

ابن قیمؒ کے نزدیک بنیادی طور پر ”حیلہ“ کی تین قسمیں ہیں، اول وہ جس کا مقصد کسی حرام کار تکاب ہو، لیکن بظاہر اس پر شریعت کا غلاف چڑھا دیا گیا ہو اور اس کو ایسی شکل دیدی گئی ہو کہ گویا وہ مطابق شریعت ہے، مثلاً عورت فسخ نکاح کے لئے جھوٹا دعویٰ کرے کہ وہ نکاح کے وقت بالغ تھی، لیکن اس سے اجازت حاصل نہ کی گئی، یا فروخت کنندہ جھوٹا عذر کرے کہ فروخت کرتے وقت وہ چیز اس کی ملکیت میں نہ تھی اور اصل مالک نے اس کی اجازت بھی نہ دی، اس لئے یہ معاملہ خرید و فروخت منسوخ کر دیا جائے وغیرہ، ابن قیمؒ اس کو بدترین گناہ اور دین کے ساتھ کھلواڑ اور طلاع ب قرار دیتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حیلہ خود بھی مشروع ہو اور جس مقصد کے لئے اس کا استعمال ہو رہا ہو وہ بھی مشروع ہو، نیز بظاہر شریعت میں اس ”حیلہ“ کو اسی مقصد کا ذریعہ بنایا گیا ہو، جیسے کسب حلال وغیرہ کی تدبیریں، ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ یہ ہے تو حلال، لیکن فقہاء کے ہاں ”حیلہ“ کی جو تعریف ہے یہ ”حیل“ اس کے زمرہ میں نہیں آتے ہیں۔

یوں ہی پوری کر لے تو جماعت کے ثواب سے محروم ہو جاتا ہے، ان حالات میں اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس کا حیلہ بتایا گیا کہ چوتھی رکعت کے اخیر میں بیٹھے بغیر اٹھ کھڑا ہوتا کہ یہ نفل ہو جائے اور اب امام کے ساتھ شریک نماز ہو کر جماعت کے ثواب سے محروم بھی نہ رہے، (۱) اسی انداز کے حیلے ہیں جو عبادات کے سلسلے میں ذکر کئے گئے ہیں۔

عبادات میں ایک حیلہ ایسا ضرور ہے جس سے کھٹک ہوتی ہے اور وہ ہے سال گزرنے سے پہلے اموال زکوٰۃ کی ملکیت میں نام نہاد تبدیلی تاکہ زکوٰۃ سے بچا جاسکے، لیکن امام محمدؒ نے اس حیلہ پر نکیر کی ہے اور اسے مکروہ قرار دیا ہے، اور علمائے احناف نے انہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، (۲) قاضی ابو یوسفؒ کی طرف اس حیلہ کی نسبت کی گئی ہے۔ لیکن ظاہر روایت میں امام ابو یوسفؒ کی طرف کہیں اس رائے کی نسبت نہیں کی گئی ہے، اور امام موصوف کے درج و احتیاط سے یوں بھی یہ بات بعید محسوس ہوتی ہے، اس لئے ”نوادر“ کی اس روایت کو مشکوک قرار دینے میں یقیناً ہم حق بجانب ہی قرار دئے جائیں گے، زکوٰۃ کے باب میں حنفیہ کے یہاں فقراء کے نفع کی جہت کو جس طرح ہر جگہ مقدم رکھا ہے، وہ اہل علم کے لئے محتاج اظہار نہیں، اس کے باوجود ان کی طرف اس طرح کے مسائل کی نسبت کو آخر کس منطق کے تحت صحیح باور کیا جاسکتا ہے؟

ابن قیمؒ کی تنقیدات پر ایک نظر!

ابن قیمؒ ”حیلہ“ کے شدید ناقدین میں ہیں، بلکہ اس گروہ

کریں جن کا مقصد حرام کو حلال کرنا، یا کسی شخص پر ظلم اور اسے حق سے محروم کرنا ہو۔

حیوان

حیوان سے ہر ذی حیات اور ذی روح مراد ہے۔ انسان بھی اپنی خلقت کے لحاظ سے حیوان میں داخل ہے، لیکن اس وقت جس حیوان کا ذکر کرنا مقصود ہے اس سے انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات مراد ہیں، جن کو اردو زبان کے عرف میں ”جانور“ کہا جاتا ہے۔

اسلام جس کے فضل و رحمت کا دامن پوری کائنات کو محیط ہے۔ اور پیغمبر اسلام ﷺ جن کی رحمت بے کراں نے تمام عالم اور مخلوقات کو سیراب کیا اور جس کے نور کے تڑکے سے ظلم و نا انصافی کے تمام اندھیرے چھٹ گئے اور پوری دنیا عدل اور مساوات و برابری کی نعمتوں سے سرفراز ہوئی، کے لئے ممکن نہ تھا کہ خدا کی ان مخلوقات کی طرف توجہ نہ ہوتی اور بے زبانوں کو الہی زبان کی چیرہ دستی سے بچایا نہ جاتا، اسلام نے اپنی تمام تر تعلیمات کی طرح اس باب میں بھی عاقبت درجہ اعتدال و توازن اور میانہ روی کا مظاہرہ کیا ہے، ایک طرف یہ افراط ہے کہ انسان کو کھجی غذاؤں سے بالکل محروم کر دیا جائے اور غذا کی مقصد کے لئے بھی ذبح حیوان کی اجازت نہ دی جائے، دوسری طرف یہ تقریب کہ جانوروں کو محض انسان کا سامان شوق بنایا جائے اور اس کے لئے درندگی گوارا کی جائے، اس پر تیر کے نشانے کئے جائیں، ان کا مقابلہ کرایا جائے اور اس کا لطف اٹھایا جائے، ان کے کچھ

تیسری صورت یہ ہے کہ ”حیلہ“ کے طور پر جو عمل کیا گیا ہے وہ بھی مشروع ہو ”حیلہ“ کا مقصد حق کا حاصل کرنا، یا بطریق مباح ظلم کا دفع کرنا ہو، لیکن جس جائز عمل کو اس جائز مقصد کے لئے ذریعہ و وسیلہ بنایا گیا ہے، شریعت میں بظاہر وہ اس مقصد کے لئے وسیلہ نہیں بنایا گیا ہے، یا اگر بنایا گیا ہے تو یہ جہت اس درجہ دقیق ہے کہ عام لوگوں کی نگاہ نارسائی کی رسائی سے باہر ہے، ابن قیمؒ اس کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ (۱)

جہاں تک میرا حقیر مطالعہ ہے، حنفیہ کے یہاں جن حیلوں کا ذکر ہے اور ان پر فتویٰ ہے، وہ اسی دوسری اور تیسری قسم کا ہے، نہ کہ پہلی قسم کا کہ اس کی حرمت کی بابت سرحشی کا قول اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ آپ آزاد آدمی پر ”حجر“ کی اجازت دینے میں بڑے محتاط تھے، اور تین لوگوں کے مجملہ ”فقہ ماجن“ (آزاد مزاج منش) کو حجر کا صحیح حل قرار دیتے تھے، لا یجزی الحجر الا علی ثلاثة الجاهل والمکاری والمفلس۔ (۲)

احناف نے فقیہ ماجن یعنی آوارہ خیال مفتی پر پابندی عائد کرنے کی جو وجہ لکھی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ مسلمانوں کے دین میں بگاڑ پیدا کرتے ہیں، کاسائی کے الفاظ میں: لان المفتی المساجن یفسد ادیان المسلمین، اس سے ظاہر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ایسی باتیں جو دین میں بگاڑ پیدا کرنے اور اسے کھلونا بنالینے کا سبب بنے کس قدر ناقابل قبول ہیں، اس لئے یہ بات کیوں کسوچی جاسکتی ہے کہ وہ ایسے حیلوں کی رہنمائی

البتہ ذبح کے مہذب طریقے اور اصول بتائے، تاکہ جانور کو بے جا اذیت سے بچایا جاسکے اور جانور کے ساتھ حسن سلوک اور مطابق فطرت برتاؤ کے ہدایات و احکام دئے۔

جانوروں کے ساتھ حسن سلوک

جانوروں کے سلسلے میں جو ہدایات دی گئی ہیں، ان میں اہم باتیں یہ ہیں :

۱- جانور کو بے مقصد ذبح کرنے سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص گوریا کو بلا ضرورت مارے گا، قیامت کے دن گوریا اس کے خلاف فریاد کنساں ہوگی کہ اس نے مجھے بے فائدہ مارا تھا، (۱) آپ ﷺ نے چیونٹی، شہد کی مکھی اور ہمدرد وغیرہ کو مارنے سے منع فرمایا، (۲) یہ بھی انہی قبیل سے ہے کہ ان کو مارنے کا کوئی فائدہ نہیں، ہاں موذی جانوروں اور درندوں کو مارنے کی آپ ﷺ نے اجازت دی ہے، (۳) کہ اس سے حفاظت انسانی کا مقصد متعلق ہے۔

۲- جانوروں کو غذائی مقصد کے لئے ذبح کرنے کی اجازت دی ہے، یا کسی طور ان سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، ان کے لئے بھی حکم یہ ہے کہ مہذب طریقہ پر ان کو ذبح کیا جائے، تاکہ بہ آسانی موت واقع ہو، اسلام سے پہلے لوگ جانوروں کو باندھ کر ان پر نشانہ کیا کرتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے نہ صرف منع فرمایا، بلکہ اس کے مکمل سبب باب کے لئے ایسے جانور کو حرام قرار دے دیا، (۴) اسی طرح

حقوق تسلیم نہ کئے جائیں، یہ دونوں نقطہ نظر غلط ہیں، دوسرے نقطہ نظر کا غلط ہونا تو محتاج اظہار نہیں کہ یہ تقاضہ انسانی کے عین برعکس ہے، لیکن غور کرو تو پہلا طریق فکر بھی قانون فطرت سے ناواقفیت، بلکہ اس سے بغاوت کے مرادف ہے۔

خدا نے کائنات کا نظام کچھ اس طرح بنایا ہے کہ مختلف مخلوقات کو ایک دوسرے کے لئے غذا بنا کر پیدا کیا ہے، جھوٹی مچھلیاں بڑی مچھلیوں کی خوراک ہیں، حشرات الارض ہی کے ذریعہ بہت سے پرندوں اور پیٹ کے بل چلنے والے جانوروں کی زندگی بسر ہوتی ہے، خود نباتات جن کی چارہ گری سے نہ حیوان مستغنی ہیں اور نہ انسان، ان میں بھی آج کی تحقیق کے مطابق ایک خاص قسم کی حیات موجود ہے۔ ہر سانس جو انسان لیتا ہے، اور پانی کا ہر گھونٹ جو ہر انسان پیتا ہے وہ بے شمار نادیدہ جراثیم کے لئے پیغام اجل ہی تو بنتا ہے، پھر کیا ”جیو ہتیا“ کے نام پر پانی پینا اور سانس لینا بھی ممنوع ہوگا اور کیا اس طرح کا عمل قانون قدرت سے ہم آہنگ ہوگا؟ حقیقت یہ ہے کہ انسانی جسم اور صحت کے لئے مطلوب بعض اجزاء کی تکمیل کچی غذاؤں کے بغیر ممکن نہیں، اور یہ گویا اس بات کا اشارہ ہے کہ خود رب کائنات نے ان مخلوقات کو انسان کی غذائی افادیت اور غذائی ضرورت کی تکمیل کے لئے پیدا کیا ہے، چنانچہ اسلام نے اس کو ملحوظ رکھا اور وہ جانور کہ جن کا گوشت اپنے اخلاقی یا طبی اثرات کے اعتبار سے انسان کے لئے مضر نہیں ہوتا، کو ذبح کرنے اور غذا کے طور پر ان کو استعمال کرنے کی اجازت دی،

(۱) نسائی، کتاب الضحایا

(۲) مشکوٰۃ، کتاب الصيد والذہاب: ۶۲۱-۶۲۱

(۳) مشکوٰۃ المصابیح: ۳۶۲/۱

(۴) ترمذی ابواب الصيد، باب ماجاء فی کراہیۃ اکل المصورۃ: ۱۷۸/۱

لوگ زندہ جانور کے بعض حصہ کو کاٹ لیا کرتے تھے اور اس کو کھایا کرتے تھے، آپ ﷺ نے اس کو منع فرمایا اور ارشاد ہوا کہ زندہ جانور سے جو حصہ کاٹ لیا جائے وہ مردار اور حرام ہے۔ (۱)

۳ - جانوروں کے ذبح کے لئے نہایت شائستہ اور ممکن حد تک کم تکلیف وہ طریقہ اختیار کیا گیا، چنانچہ دانت سے کاٹ کر اور ناخن سے دبا کر ذبح کرنے کو منع کیا گیا، (۲) حکم ہوا کہ تیز چھری استعمال ہو اور ذبح کرنے سے پہلے جانور کو زندہ کھائی جائے۔ (۳)

۴ - جانوروں کو بھی آگ میں جلانے سے اور جلانے کی سزا دینے سے انسانوں ہی کی طرح منع فرمایا گیا، حدیث میں منقول ہے کہ ایک پیغمبر کسی درخت کے نیچے ٹھہرے تو ایک چیونٹی نے کاٹ لیا، انھوں نے اس جگہ کی تمام چیونٹیوں کو جلوا دیا، اللہ تعالیٰ نے اس پر تنبیہ فرمائی۔ (۴)

۵ - اسلام کا سب سے بڑا امتیاز یہ ہے کہ اسلام سے پہلے لوگ جانوروں کے ساتھ حسن سلوک کو نیکی اور ثواب نہیں سمجھتے تھے، پیغمبر اسلام ﷺ نے یہ بات ذہن میں بٹھائی کہ حیوانات کے ساتھ حسن سلوک بھی رضائے خداوندی اور اجر آخرت کا باعث ہے، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص کی مغفرت محض اس بنیاد پر ہو گئی کہ اس نے

پیاس سے ترپتے ہوئے کئے کو کنویں میں اتر کر اور پانی لے کر پیاس بجھائی اور اس کی زندگی بچائی، (۵) اسی طرح جانوروں کی اذیت رسانی کو آپ ﷺ نے موجب عذاب قرار دیا، ایک خاتون کے بارے میں جس نے ایک بلی کو باندھ کر رکھ چھوڑا اور اس کو کھانا بھی نہیں دیا، تا آن کہ اس کی موت واقع ہو گئی، آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ اسی عمل کی وجہ سے عذاب میں مبتلا ہو گئی۔

۶ - جیسے انسان کی تادیب میں حد سے گزرنے کو منع کیا گیا ہے، اسی طرح جانوروں کے بارے میں بھی آپ ﷺ نے ہدایات دیں، فرمایا کہ ان کے منہ پر نہ مارا جائے، نہ داغا جائے، بلکہ ایسا کرنے والوں کو آپ ﷺ نے مستحق لعنت قرار دیا، (۶) اسی طرح جانوروں کو باہم لڑانے کی ممانعت کی، (۷) کہ اس سے ناحق ایذا، رسانی ہوتی ہے، یہ مختلف اصولی ہدایات ہیں جو آپ ﷺ نے جانوروں کے سلسلے میں دیں اور جو اخلاقی درجہ رکھتی ہیں، البتہ جانوروں کے و حقوق ایسے ہیں، جن کو بعض فقہاء قانون کے دائرہ میں لائے ہیں۔

چارہ کا انتظام

اول جانوروں کا نفقہ جو تمام ائمہ کے یہاں مالک جانور پر واجب ہے، البتہ احناف کے نزدیک یہ ایسا حق نہیں جس کے

(۱) ترمذی، باب ماجاء ما قطع من الحي فھو ميت ۱۷۹/۱

(۲) نسائی: ۲۰۵۰۲، النهی عن الذبح بالظفر

(۳) نسائی: ۲۰۶۰۲، باب حسن الذبح

(۴) بخاری، کتاب بدء الخلق ۶۷۷/۱

(۵) بخاری، باب رحمة الناس والبهائم

(۶) أبو داؤد، کتاب الجھاد، باب وسع الدواب

(۷) أبو داؤد، کتاب الجھاد، باب فی التحریث بین البھائم

جائز نہیں: ولا یجوز ان یحمل علیہا مالا تطیق، (۵) اور الفاظ کی تھوڑی سے تبدیلی کے ساتھ یہی بات ابن قدامہؒ نے بھی لکھی ہے، (۶) راقم سطور کا خیال ہے کہ ان فقہاء کی رائے منشاء نبوی ﷺ کے عین مطابق ہے، حدیث موجود ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایک شخص بیل پر سواری کر رہا تھا، بیل نے کہا کہ میری تخلیق اس کام کے لئے نہیں ہوئی ہے، (۷) یہ گویا اس بات پر تنبیہ فرماتا ہے کہ جانور سے ایسا کام نہ لیا جائے جو اس کی فطری قوت اور صلاحیت کے خلاف ہو۔

حلال اور حرام جانور

غذائی اعتبار سے فقہاء کی نگاہ میں جانور دو قسم کے ہیں، ایک ماکول جن کا کھانا حلال ہے، دوسرے غیر ماکول، جن کا کھانا حرام ہے، اس کی تفصیل یوں ہے کہ کچھ جانور آبی ہیں، آبی جانوروں میں امام ابو حنیفہؒ کے یہاں صرف مچھلی کا کھانا جائز ہے، اور وہ بھی اس وقت جب کہ طافی نہ ہو، یعنی جو طبعی موت مر جائے اور اس طرح پانی کے اوپر آجائے کہ پیٹ اوپر اور پشت نیچے ہو، ایسی مچھلی کا کھانا جائز نہیں، (تفصیل کے لئے دیکھئے ”سمک“) یہ رائے احناف کی ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک بحری جانوروں کے جواز میں بہت توسع ہے۔

(تفصیل کے لئے لفظ: ”بحر“ میں مذکور ہو چکی ہے)

جانوروں کی دوسری قسم وہ ہے، جو خشکی کے جانور کہلاتے

لئے حکومت مداخلت کرے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور عام فقہاء کے نزدیک اگر مالک جانور کے لئے مناسب چارہ کا نظم نہ کرے تو حکومت اسے مجبور کرے گی، اور اگر وہ انکار کرے تو جبر آیا تو جانور فروخت کر دیا جائے گا، یا کھانا حلال ہو تو ذبح کر دیا جائے گا، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس عورت کو جتلائے عذاب بتایا جس کے غذا نہ دینے کی وجہ سے بلی مر گئی تھی، (۱) اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ جانور کا دودھ بھی اسی قدر دوبا جائے کہ اس کا بچہ غذا سے محروم نہ ہونے پائے، (۲) جمہور کی رائے زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے اور علاوہ ملی والی روایت کے مختلف روایات میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے، ایک دفعہ یہ معجزہ ظاہر ہوا، ایک اونٹ نے آپ ﷺ سے زبان قال یا زبان حال سے اپنے مالک کے ناروا رویہ اور چارہ سے بے اعتنائی کی شکایت کی، آپ ﷺ نے اس کے مالک کو تنبیہ فرمائی اور کہا: کہ خدا کا خوف نہیں: اس کو بھوکا رکھتے ہو، (۳) ایک بار ایک اونٹ کو دیکھا کہ اس کا پیٹ پیٹھ سے لگ گیا ہے، اس موقع سے بھی آپ ﷺ نے جانور کے مالک کو تنبیہ فرمائی۔ (۴)

کام لینے میں اعتدال

دوسرا حق جس کا فقہاء نے ذکر کیا ہے جانور سے اس کے حسب استطاعت اور منشاء تخلیق کے مطابق کام لینا ہے، صاحب مہذب کا بیان ہے کہ اس پر قدرت سے زیادہ بوجھ رکھنا

(۱) شرح مہذب: ۳۱۹/۱۸، المغنی: ۲۰۵/۸، شرح مہذب میں جانور کے علاج کو بھی ضروری قرار دیا گیا ہے۔

(۲) ابو داؤد کتاب الجہاد، باب ما یؤمر بہ من القیام علی الدواب

(۲) مہذب مع الشرح: ۳۱۸/۱۸

(۵) مہذب مع الشرح: ۳-۸/۱۸

(۳) حوالہ سابق

(۷) بخاری ابواب الحرث، باب استعمال البقر للمحراثۃ

(۶) المغنی: ۸۰۶/۸

ہیں، اور یہ تین طرح کے ہیں، ایک وہ جن میں خون بالکل نہیں پایا جاتا، جیسے مڈی، بھڑ، مکھی، مکڑی وغیرہ، ایسے حیوانات میں مڈی (جراد) کے سوا سب کے حرام ہونے پر اتفاق ہے، دوسرے وہ جن میں خون ہے، لیکن بہتا ہوا خون نہیں ہے، جیسے سانپ، چھچھلی اور تمام حشرات الارض ان کے حرام ہونے پر بھی اتفاق ہے، سوائے گوہ (ضب) کے، جو امام شافعیؒ اور بعض فقہاء کے نزدیک حلال اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرام ہے۔

(تفصیل خود لفظ "ضب" کے تحت انشاء اللہ مذکور ہوگی)

تیسرے وہ جن میں بہتا ہوا خون (دم سائل) موجود ہے، یہ بھی دو طرح کے ہیں، ایک پالتو جانور اور دوسرے جنگلی اور وحشی، پالتو جانوروں میں اونٹ، گائے، بکری، اور وحشی جانوروں میں ہرن، نیل گائے، جنگلی اونٹ، جنگلی گدھے کا کھانا بالاتفاق جائز ہے، اسی طرح پالتو جانوروں میں سکا اور تلی بالاتفاق حرام ہیں، نیز وحشی جانوروں میں درندے جانور، شیر، بھیریا، چیتا، جنگلی بلی، بندر وغیرہ بالاتفاق حرام ہیں، (۱) البتہ گیدڑ اور لومڑی شوافع اور حنابلہ کے یہاں جائز اور احناف و مالکیہ کے یہاں حرام ہیں، (۲) منجملہ ان جانوروں کے جن کی حلت اور حرمت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے گھوڑا ہے، جو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک حرام اور امام شافعیؒ و صاحبین کے یہاں حلال ہے۔ (۳)

(فقہاء کے دلائل خود لفظ "خیل" میں مذکور ہوں گے)

پالتو گدھے، خچر کا کھانا بالاتفاق حرام ہے، (۴) اور خرگوش کا کھانا حلال ہے، (۵) نیز ایسے اونٹ جو نجاست خوری کے عادی ہوں ان کا کھانا مکروہ ہے۔ (تفصیل "ابل" میں دیکھی جائے)

پرندوں میں بھی بعض حلال اور بعض حرام ہیں، جن کا ذکر انشاء اللہ "طائر" کے تحت ہوگا، یہ تو وہ حرام جانور ہیں جن کی حرمت اپنی اصل کے اعتبار سے ہے، بعض جانور خارجی اسباب کے تحت حرام ہوتے ہیں اور وہ یہ ہیں: طبعی موت مرجانے والا جانور، جن کا گلا گھونٹ دیا گیا ہو، چوٹ کی وجہ سے مرنے والا جانور، وہ جانور جو کسی درندہ کے حملہ سے مرا ہو، غرض وہ تمام صورتیں جن میں شریعت کے مقرر کئے ہوئے "قواعد ذبح" کی تکمیل نہ کی گئی ہو۔ (۶)

جانور کی خرید و فروخت

جانور کی خرید و فروخت کا مسئلہ ایک اہم مسئلہ ہے اور فقہاء کی بیان کی ہوئی جزئیات کو سامنے رکھ کر اس سلسلے میں جو بنیادی قواعد سامنے آتے ہیں وہ یہ ہیں :

- ۱ - جانوروں کو بیچنا اس وقت درست ہے، جب کہ وہ بیچنے والے کی ملکیت اور اس کے قابو میں ہو۔
- ۲ - یا وہ حلال یا اس سے کسی اور نوعیت کا نفع اٹھایا جاسکتا ہو۔
- اسی لئے فقہاء نے سانپ کی خرید و فروخت کی اجازت دی ہے "تاتار خانیہ" میں لکھا ہے: الصحيح انه يجوز بيع كل شئ ینتفع به۔ (۷)

(۲) مہذب مع الشرح ۹/۹۰

(۳) شرح مہذب ۶/۹-۸

(۶) بدایۃ المجتہد ۳۶۵/۱

(۱) ملخص از: الفتاویٰ الہندیہ ۳۸۹/۵

(۳) بدایۃ المجتہد ۳۶۹/۱

(۵) حوالہ سابق ۱۰

(۷) ہندیہ ۱۱۳۶۳، الفصل الرابع، فی الحيوانات

(حیوانات سے متعلق اور بھی مختلف احکام ہیں، جو مناسب مواقع پر مذکور ہوں گے)

(ذبح کے احکام "ذبیحہ" میں جھوٹے کے احکام نیز جانوروں کی طہارت و نجاست "سور" اُدھار خرید و فروخت کا مسئلہ "مسلم" اور شکار کی تفصیلات "صيد" میں ذکر کی جائیں گی، چڑوں کا حکم "احاب" میں گذر چکا ہے اور قربانی سے متعلق تفصیلات "اضیہ" میں ذکر کی جا چکی ہیں)

دو مختلف جنس کے جانوروں کا اختلاط

بعض دفعہ دو مختلف جنس کے زوائدہ کے اختلاط سے پیدائش عمل میں آتی ہے اور فی زمانہ اس سلسلہ میں کافی تجربات کئے جا رہے ہیں، بلکہ علاوہ حیوانات کے نباتات میں بھی اس قسم کے تجربات کی کامیاب سعی کی جا رہی ہے، اس سلسلہ میں تین باتیں فقہی اعتبار سے قابل توجہ ہیں، اول یہ کہ اس طرح کا عمل جائز بھی ہوگا کہ نہیں؟ دوسرے اگر حلال و حرام جانور کے اختلاط سے بچہ پیدا ہو تو حلال متصور ہوگا یا حرام؟ تیسرے پالتو اور جنگلی جانور کے اختلاط سے بچہ پیدا ہو تو اس کی قربانی درست ہوگی یا نہیں؟

ان جانوروں کی حلت و حرمت اور قربانی

جہاں تک خود اس عمل کی بات ہے تو اس کا دار و مدار منفعت پر ہے، اگر یہ عمل انسان کی کسی ضرورت کی تکمیل کے لئے مفید ثابت ہو، تو ایسا کرنا جائز ہوگا، چنانچہ صاحب ہدایہ نے گدھے اور گھوڑے کے اختلاط کو جائز قرار دیا ہے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ خود آپ ﷺ نے خمر کی سواری فرمائی

ہے، اگر یہ عمل ناجائز ہوتا تو ضرور تھا کہ آپ ﷺ اس پر سواری کو گوارا نہ فرماتے۔ (۱)

حلال و حرام جانوروں میں اختلاط ہو تو اس کا کھانا جائز نہیں: ولا یسحل ما یولد من ماکول و غیر ماکول، (۲) مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن نجیم مصریؒ نے بھی اسی کو صحیح تر قول قرار دیا ہے اور کتے اور بکری کے اختلاط سے پیدا ہونے والے جانور کو حرام بتایا ہے کہ فقہ کے متفق علیہ قواعد میں سے ہے: "اذا اجتمع المحلل والحرام غلب الحرام" جب حلت و حرمت کے پہلو جمع ہو جائیں تو حرمت کو ترجیح دی جائے گی، (۳) عالمگیری کے بیان سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ بکری اور کتے کے اختلاط سے پیدا ہونے والے جانور کے حلال و حرام ہونے کا فیصلہ اس بات سے کیا جائے گا کہ وہ ان دونوں میں سے کس سے مشابہت رکھتا ہے، (۴) لیکن حموی نے "خلاصۃ الفتاویٰ" سے نقل کیا ہے کہ عام مشائخ کا قول اس کے خلاف ہے اور یہ مشابہت والا قول امام خیزانیزی کا ہے، حمویؒ ہی نے صاحب ہدایہ سے نقل کیا ہے کہ بھیڑے اور بکری کے اختلاط سے پیدا ہونے والے جانور کی قربانی درست ہوگی اور جانور کو ماں کے تابع سمجھا جائے گا، (۵) لیکن صاحب خلاصہ نے جو بات کہی ہے، (جس کا ذکر اوپر آیا ہے) اس سے اعجاز ہوتا ہے کہ عام مشائخ احناف کے نزدیک ایسے جانور کا کھانا حرام ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ ہاں، اگر دونوں حلال جانور ہوں تو ظاہر ہے کہ ان کا کھانا جائز ہوگا۔ (۶)

(۱) الأشیاء والنظائر لابن نجیم: ۱۰۹

(۲) شرح مہذب: ۲۸/۹

(۳) شرح مہذب: ۲۸/۹

(۴) غمزعیون البضائر: ۳۳۷/۱

(۵) ہدایہ، ربع چہارم: ۳۵۸

(۶) عالمگیری: ۲۹۰/۵

ہاں اگر دوا ایسے جانور جو حلال ہوں اور ان میں ایک پالتو اور دوسرا وحشی جانور ہو، — کے اختلاط سے بچہ پیدا ہو تو قربانی کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں اس جانور کی ماں کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ حمویؒ نے صاحب ہدایہ سے نقل کیا ہے: *والمولود بین الاہلی والوحشی یتبع الام*، (۱) طحاویؒ نے لکھا ہے کہ اگر حلال و حرام کے اختلاط سے کوئی جانور پیدا ہو تو کھانا تو اس کا حلال نہ ہوگا، لیکن جھوٹے کی پاکی اور ناپاکی کے معاملہ میں وہ ماں کے تابع ہوگا، ”ولا یکرہ سورما امہ ماکولۃ“۔ (۲)



خاتم (انگوٹھی)

خاتم مبارک

رسول اللہ ﷺ ابتداءً انگوٹھی کا استعمال نہیں فرماتے تھے، مگر صلح حدیبیہ کے بعد جب آپ ﷺ نے مختلف ممالک کے رؤساء کو دعوت اسلام کے خطوط لکھے تو فرمانروائے روم کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ ایسے ہی خطوط قبول کرتے ہیں جو مکتوب نویس کی مہر سے آراستہ ہوں، اس زمانہ میں غالباً مہر انگوٹھی پر بنائی جاتی تھیں، اسی موقع سے آپ ﷺ نے انگوٹھی بنوائی، (۱) شروع میں آپ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی بنوائی اور آپ ﷺ کی اتباع میں بہت سے صحابہ نے بھی ایسا ہی کیا، مگر پھر سونا مرد کے لئے حرام کر دیا گیا، آپ ﷺ نے انگوٹھی پھینک دی، آپ ﷺ کے ساتھ صحابہ نے بھی یہی عمل کیا، پھر آپ ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی بنائی، (۲) خاتم مبارک پر ”محمد رسول اللہ“ نقش تھا، محمد، رسول اور اللہ تینوں کلمات الگ الگ سطور میں کندہ تھے، (۳) شارحین کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ یہ سطریں کس ترتیب سے تھیں، بعضوں نے اس فقرہ کی ترتیب اوپر محمد، نیچے اللہ اور درمیان میں رسول کے الفاظ قرار دئے ہیں، بعضوں نے برعایت درجہ و مرتبت اوپر اللہ، نیچے محمد اور درمیان میں رسول کی ترتیب مانی ہے، مگر یہ محض ظن و تخمین ہے، روایات میں اس کی صراحت نہیں ملتی، اب جب کہ آثار قدیمہ میں مکتوبات نبوی دستیاب ہو چکے ہیں اور ان

کی تصویر طبع بھی ہو چکی ہے، اس ظن و تخمین کی حاجت نہیں کہ ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً“ ان مکتوبات مبارکہ میں اوپر اللہ پھر رسول اور آخر میں ”محمد“ درج ہے۔

خاتم مبارک کا نگینہ کیسا تھا؟ اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، جن میں یہ ظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے، ایک روایت میں ہے کہ وہ بھی چاندی کا تھا اور یہ عین قرین قیاس ہے کہ چاندی پر حروف کا کندہ ہونا بہ مقابلہ پتھر کے زیادہ آسان ہے، دوسری روایت میں ہے کہ نگینہ جیشی تھا، اور اتفاق ہے کہ راوی دونوں کے بارگاہ نبوی کے خادم خاص حضرت انس رضی اللہ عنہ ہیں، (۴) اس لئے یوں سمجھنا چاہئے کہ نگینہ چاندی کا تھا اور ساخت جیشی تھی — چونکہ اس انگوٹھی کی حیثیت آپ ﷺ کی دستاویزات اور مکتوبات کے لئے شہادت کی تھی، اس لئے آپ ﷺ نے دوسروں کو اس نقش پر انگوٹھی بنانے سے منع فرما دیا تھا، (۵) آپ ﷺ کے بعد یہ انگوٹھی بالترتیب حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ہاتھوں میں رہی، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ایک دن اریس نامی کنویں پر بیٹھ کر بار بار انگوٹھی پہن رہے تھے، اتار رہے تھے کہ کنویں میں گر پڑی، اس کے بعد تین دنوں تک تلاش کی گئی، پورا کنواں خالی کر دیا گیا، مگر انگوٹھی آخر نمل پائی، (۶) بعض سلف نے لکھا ہے کہ اس حادثہ کے بعد فتنہ کا ظہور ہوا اور مسلمانوں نے مسلمانوں کے خلاف جو تلوار اٹھائی وہ پھر نیام میں واپس نہ جا سکی، وکان

(۲) بخاری: ۸۷۶۲، باب خاتم الفضة

(۱) نسائی: ۲۹۳۲

(۳) ترمذی: ۳۰۵/۱، باب ماجاء فی نقش الخاتم

(۴) ترمذی: ۳۰۲/۱، باب ماجاء فی خاتم الفضة، باب ماجاء ما یستحب من فص الخاتم، أبو داؤد: ۵۷۹/۲، باب ماجاء فی اتخاذ الخاتم

(۵) بخاری: ۸۷۳۲، باب یجعل نقش الخاتم لثلاثة أسطر

(۶) بخاری: ۸۷۳۲، باب الخاتم فی الخصر

امرا اللہ قدراً مقدوراً۔

خواتین کا انگوٹھی پہننا

انگوٹھی صرف آپ ﷺ ہی نے نہیں پہنی ہے، صحابہ نے بھی پہنی ہے، اس لئے آپ ﷺ کی خصوصیت تو ہو نہیں سکتی، چنانچہ مردوں کیلئے سامان زینت میں یہی چیز جائز ہے، عورتوں کے لئے تو تمام ہی زیورات جائز ہیں، انگوٹھی کیوں نہ جائز ہو؟ صریح روایتیں بھی موجود ہیں۔ ایک بار نماز عید کے موقع سے عورتوں نے صدقہ کرنا شروع کیا اور اپنے اپنے زیورات راہِ خدا میں دینے لگیں، حضرت بلال رضی اللہ عنہ ان کو دامن میں جمع کرتے جاتے، اس روایت میں انگوٹھیاں دینے کا خاص طور پر ذکر ہے، امام بخاری کا بیان ہے کہ خود حضرت عائشہ کے پاس سونے کی کئی انگوٹھیاں تھیں۔ (۱)

انگوٹھی پہننے کا حکم اور اس کا وزن

لیکن سوال یہ ہے کہ انگوٹھی پہننا مطلق مباح ہے یا نہ پہننا بہتر ہے، محدثین نے اپنی کتابوں میں جو عنوانات قائم کئے ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کو مطلق جائز سمجھتے ہیں، نہ پہننے کو باعثِ اجر سمجھتے ہیں اور نہ اس کے ترک کو افضل و اولیٰ قرار دیتے ہیں، لیکن فقہاء کی دقیقہ سنجی اور نکتہ دہی نے یہاں بھی اپنا رنگ دکھایا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے انگوٹھی کا استعمال اسی وقت فرمایا جب ضرورت دامن گیر ہوئی، اس سے معلوم ہوا

کہ امیر، قاضی، متولی وقف وغیرہ، جن کے لئے مہر مطلوب ہو، کوئی انگوٹھی استعمال کرنی چاہئے، بے ضرورت اس کا استعمال بہتر نہیں کہ یہ زینت و آرائش کے قبیل سے ہے اور یہ عورتوں ہی کو زیب دیتا ہے، اس لئے بعض تابعین سے تو منقول ہے کہ انگوٹھی امیر استعمال کرتا ہے یا کاتب یا پھر احمق، لہذا بلا ضرورت انگوٹھی کا استعمال خلاف اولیٰ اور مکروہ تنزیہی ہے، (۲) مردوں کے لئے یہ چاندی کی انگوٹھی بھی ایک مشغال (۳) ۱۳/۴ گرام ۱۳۷ ملی گرام) سے کم ہی وزن کی جائز ہے۔ (۳)

حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک مشغال کے وزن سے کم ہی ہو۔ (۴)

کس چیز کی انگوٹھی ہو؟

ایک صاحبِ خدمت نبوی ﷺ میں آئے، جہتل کی انگوٹھی پہنے ہوئے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا، میں تم سے بتوں کی بو پاتا ہوں، انھوں نے وہ انگوٹھی پھینک دی، پھر آئے تو لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے تھے، ارشاد ہوا کہ تم پر اہل دوزخ کا لباس دیکھ رہا ہوں، انہوں نے یہ انگوٹھی بھی پھینک دی اور عرض کناں ہوئے کہ کس چیز کی انگوٹھی استعمال کروں؟ فرمایا: چاندی کی اور وہ بھی مشغال بھر سے کم، (۵) اسی لئے فقہاء جہتل، لوہے، تانبے اور حص کی انگوٹھی مرد و زن دونوں کیلئے مکروہ قرار دیتے ہیں، مشائخ حنفیہ میں شمس اللامہ سرخسیؒ اور قاضی خانؒ وغیرہ نے پتھر،

(۱) بخاری: ۸۷۳۲ باب الخاتم للنساء

(۲) دیکھئے: رد المحتار: ۲۳۱/۵

(۳) أبو داؤد: ۵۷۹۲، باب ما جاء في خاتم الحديد

(۴) حوالہ سابق

(۵) حوالہ سابق، ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مہر کے لئے کم سے کم لوہے کی ایک انگوٹھی بنی کا حکم کرو، امام بخاریؒ اور بعض اور فقہاء نے اس سے لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ (بخاری: ۷۶۲، باب خاتم الحديد) مگر خیال ہوتا ہے کہ یہ حکم اس زمانہ کا ہوگا جب کہ سونے کی انگوٹھی بھی مردوں کے لئے جائز تھی، واللہ اعلم

کے فقرے اپنی انگوٹھیوں کے گئینوں پر نقش کرائے تھے، ہاں ”محمد رسول اللہ“ اور انسان یا پرندہ وغیرہ ذی روح کی تصویر نہ ہونی چاہئے، (۲) — البتہ ضروری ہے کہ مردوں کی انگوٹھی مردانہ وضع کی ہو، قدیم زمانہ میں خواتین ایک سے زیادہ گئینوں کی انگوٹھی استعمال کیا کرتی تھیں، علامہ شامی نے ان کو بھی مردوں کے لئے مکروہ قرار دیا ہے۔ (۳)

کس ہاتھ اور انگلی میں پہنی جائے؟

دائیں اور بائیں کسی بھی ہاتھ میں انگوٹھی پہنی جاسکتی ہے، حضرت علیؓ نے آپؐ سے دائیں ہاتھ میں اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا نقل کیا ہے، (۵) حضرات حسینؓ سے بھی بائیں ہاتھ میں پہننا مروی ہے، (۶) حضرت انسؓ راوی ہیں کہ خضر (سب سے چھوٹی انگلی) میں آپؐ نے انگوٹھی پہنی ہے، اور حضرت علیؓ کی روایت میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ باقی تینوں انگلیوں میں پہننے سے منع فرمایا، (۷) یہ حکم مردوں کے لئے ہے، عورتیں کسی بھی انگلی میں پہن سکتی ہیں۔ (۸)

چونکہ تزئین و آرائش مردوں کو زیبا نہیں: اس لئے انگوٹھی کا حکم تہیہ کی طرف رکھنا چاہئے، نہ کہ باہر کی طرف، حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے یہ صراحت آپؐ سے ایسا ہی نقل فرمایا ہے، (۹) انگوٹھی پر اللہ تعالیٰ کا نام نقش ہو تو بیت الخلاء میں

جیسے عقیق وغیرہ کی انگوٹھی پہننے کو مباح قرار دیا ہے، صاحب ہدایہ اور ملا خسر اس کو بھی منع کرتے ہیں، البتہ اعتبار انگوٹھی کے حلقہ کا ہے، حلقہ چاندی کا ہو اور گئینہ عقیق، یا قوت یا کسی اور چیز کا، تو مضافتہ نہیں۔ (۱)

حلقہ میں بھی اعتبار بیرونی خول کا ہے، اگر اوپر کا خول چاندی کا ہو اور اندر لوہا نہ ہو تو حرج نہیں، بلکہ ایک روایت میں ہے کہ خود آپؐ کی خاتم مبارک اسی طرح کی تھی، (۲) — موجودہ زمانہ میں رولڈ گولڈ وغیرہ کی انگوٹھیاں عورتوں کے لئے جائز ہوں گی کہ لوہے، تانبے، پتیل اور جس کے علاوہ ان کے لئے تمام ہی دھاتیں مباح ہیں، البتہ مردوں کے لئے جائز نہیں ہوں گی، کہ ان کے لئے صرف چاندی کی انگوٹھی ہی جائز ہے۔ گئینہ کیسا ہو؟

گئینہ پر کوئی تحریر جو مناسب ہو نقش کروائی جاسکتی ہے، جیسے اسم باری تعالیٰ، یا خود اپنا نام، حضرت ابو بکرؓ نے ”نعم القادر اللہ“ (خدا کیا ہی قادر ہے!) حضرت عمرؓ نے ”کفی بالموت واعظا“ (موت پند و موعظت کیلئے کافی ہے)، حضرت امام ابو حنیفہؒ نے ”قل الخیر والافاسکت“ (بھلائی کی بات کہو ورنہ چپ رہو)، امام ابو یوسفؒ نے ”من عمل ہر ایه فقد ندم“ جو خود رائی کرے گا، ندامت اٹھائے گا اور امام محمدؒ نے ”من صبر ظفر“ جو صبر کرے کامیاب ہوگا،

(۱) در مختار رد المحتار: ۲۳۰/۵

(۳) در مختار، رد المحتار: ۲۳۵

(۵) ابو داؤد: ۵۸۰/۲، باب ماجاء فی النختم فی الیسارو الیمین

(۷) ابو داؤد: ۲۹۴۲، موضع الخاتم

(۹) بخاری: ۸۷۳/۲، باب من جعل فص الخاتم فی بطن کفه

(۲) ابو داؤد: ۵۸۰، باب ماجاء فی خاتم الحدید

(۳) حوالہ سابق: ۲۳۱/۵، بزاویہ: ۳۶۹/۶

(۶) ترمذی: ۳۰۴/۱، باب فی لیس الخاتم فی الیمین

(۸) شرح نووی علی مسلم: ۱۹۷/۲، باب تحریم خاتم الذهب الخ

خدمت کی، مگر آپ ﷺ نے نہ کبھی اف کہا اور نہ کبھی کسی کام کے بارے میں فرمایا، کہ یہ کیوں کیا؟ اور نہ کبھی یہ پوچھا کہ فلاں کام کیوں نہیں کیا، (۵) ام المومنین حضرت عائشہؓ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے نہ کسی عورت پر کبھی ہاتھ اٹھایا نہ کسی خادم پر۔ (۶)

(رہ گئے خادم کے حقوق، تو خادم یا تو غلام ہوگا، اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو: رقیق، یا آزاد شخص ہوگا جو اجیر و ملازم ہو، اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو: ”اجیر“)

خاص

عربی قواعد کے لحاظ سے ”خاص“ اسم فاعل ہے، کوئی چیز کسی چیز کے لئے مخصوص ہو جائے تو لغت میں اس کو ”خاص“ کہتے ہیں، اصطلاح میں خاص اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایک معنی کو بتانے کے لئے وضع کیا گیا ہو، لفظ وضع لمعنی علی الانفراد۔ (۷)

خاص کی قسمیں

ایک معنی پر وضع کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ خاص ہمیشہ فرد واحد کو بتلاتا ہے، مقصود یہ ہے کہ وضع نے اصل میں اس کو ایک معنی کے لئے وضع کیا ہو، اب یہ ممکن ہے کہ اس معنی کا مصداق بننے والے افراد کی تعداد ایک سے زیادہ ہو، مثلاً انسان کے لفظ میں بہت سے افراد شامل ہیں لیکن یہ خاص ہے، کیوں

داخل ہوتے ہوئے انگوٹھی کو نکال لینا بہتر ہے، حضرت انسؓ نے معمول مبارک یہی نقل کیا ہے، (۱) اس میں دشواری ہو تو کم سے کم ضرور ہی ہگینہ پھیلی کی طرف کر لے، فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے، (۲) نیز اگر انگوٹھی بائیں ہاتھ میں ہو تو دائیں ہاتھ میں چمکن لے، کہ انگوٹھی آلودہ نہ ہو۔

خادم

شریعت نے جن کاموں میں دوسروں سے خدمت لینے کی اجازت دی ہے، ان حدود میں خدمت لینا جائز ہے، غلاموں سے تو خدمت لی ہی جاسکتی ہے، آزاد آدمی کو بھی خدمت کے لئے اجرت پر رکھا جاسکتا ہے، آپ ﷺ نے خادم رکھنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے، حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اُن سے فرمایا، تمہارے پاس بہت کچھ اسباب دنیا آئیں گے، تم اس میں سے صرف ایک خادم اور ایک سواری لے لینا، (۳) آپ ﷺ نے اپنے خادم کے ساتھ حسن سلوک کا حکم فرمایا ہے اور اور بدسلوکی کرنے پر تنبیہ فرمائی ہے، حضرت سید بن مقرنؓ راوی ہیں کہ ہم سات بھائیوں کے درمیان صرف ایک خادم تھا، ہم میں سے کسی نے اس کے تھپڑ مار دیا اور وہ غلام تھا، تو آپ ﷺ نے اس کو آزاد کرنے کا حکم دیدیا، (۴) خود آپ ﷺ کا اپنا عمل کیا تھا؟ اس سلسلہ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ میں نے دس سال آپ کی

(۱) ترمذی: ۳۰۵/۱، باب ماجاء فی نقش الخاتم

(۲) نسائی: ۳۰۱/۲، اتخاذ الخادم والمركب

(۳) شمائل ترمذی مع المواہب: ۲۵/۲

(۴) اصول السرخسی: ۱۲۵/۱، كشف الأسرار: ۳۱/۱

(۲) بزازہ علی الہندیہ: ۳۸۰/۶

(۳) ترمذی: ۲۸۱/۱، باب فی الرجل یلطم خادمه

(۶) حوالہ سابق: ۲۵۴

خاص کا حکم

خاص کا حکم یہ ہے کہ اپنے مفہوم پر اس کی دلالت قطعی اور خالی از احتمال ہوتی ہے، لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہے، اسی لئے اگر کتاب اللہ کے خاص کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آجائے، تو اگر یہ بات ممکن ہو کہ دونوں میں کسی طرح تطبیق پیدا کی جائے تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور اگر دونوں میں تطبیق ممکن نہ ہو تو کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا، (۲) مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”یا ایہا الذین امنوا ارکعوا واسجدوا“ (الحج: ۷۷) رکوع اور سجود خاص ہیں جس کے معنی بالترتیب جھکنے اور اپنی پیشانی زمین پر رکھنے کے ہیں، رکوع اور سجدہ میں اتنی دیر رہا جائے کہ طہائیت پیدا ہو جائے، رکوع و سجود کی تعبیر اس کو متعین نہیں کرتی، لیکن حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع و سجدہ کی کیفیت میں طہائیت بھی ضروری ہے، لہذا ان دونوں میں یوں مطابقت پیدا کی گئی کہ فی نفسہ رکوع میں جھکنا اور سجدہ میں اپنی پیشانی زمین پر رکھنا تو فرض ہے جو اس لفظ خاص کا اصل مصداق ہے، اور اس کیفیت میں طہائیت واعتدال فرض تو نہیں لیکن واجب ہے، اس طرح کتاب اللہ کے خاص اور خبر واحد میں مطابقت پیدا ہو سکتی ہے۔

مطابقت نہ پیدا ہونے کی مثال ”والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلثة قروء“ (بقرہ: ۲۳۸) سے دی گئی ہے، ”قرء“ کے معنی حیض کے بھی ہیں اور طہر کے بھی، اس معنی پر مکمل عمل اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ قرء کے معنی ”حیض“ مراد لئے جائیں

کہ یہ اصل میں ایک ہی متعین معنی کے لئے وضع ہوا ہے، اگرچہ کہ اس معنی کے مصداق کی تعداد بے شمار ہے، گویا خاص کے مصداق میں حقیقی وحدت بھی ہو سکتی ہے، کہ وہ ایک ہی فرد کو بتائے اور اعتباری وحدت بھی ہو سکتی ہے کہ وضع کے اعتبار سے تو وہ لفظ ایک ہی معنی بتاتا ہے، لیکن وہ افراد کے ایک مجموعہ کو شامل ہو جائے، اس لئے علماء اصول نے خاص کی چار قسمیں کی ہیں۔

۱- خاص فرد: یعنی جو لفظ کسی بھی نوع یا جنس کے ایک ہی فرد کو بتائے، جیسے زید، بکر، عمر، وغیرہ۔

۲- خاص نوع: جو ایک ہی نوع کو بتاتا ہو، جیسے مرد (رجل) عورت (امراة) نمل (بقر)، واضح ہو کہ نوع سے مراد افراد کا ایسا مجموعہ ہے جس کی ایک مقصد کے لئے تخلیق ہوئی ہو۔

۳- خاص جنس: جو لفظ ایک جنس کی تعبیر کے لئے مخصوص ہو، گو اس جنس میں بہت سے افراد شامل ہوں، جیسے: انسان، حیوان وغیرہ، ”جنس“ سے مراد وہ تعبیر ہے جو مختلف الاغراض افراد کو شامل ہو، جیسے: انسان میں مرد بھی شامل ہیں اور عورتیں بھی، اور دونوں کی تخلیق کے مقاصد و اغراض الگ الگ ہیں۔

۴- خاص باعتبار عدد: جو لفظ کسی متعین عدد کو بتائے وہ بھی خاص ہے، افراد کے متعین مجموعہ پر دلالت کرنے کی وجہ سے اس کو خاص کہا جاتا ہے، جیسے: دو، دس، سو، ہزار، گو ان اعداد میں افراد کی کثرت ہے لیکن ان کا معنی متعین ہے، اس لئے ان کو بھی خاص میں شمار کیا گیا ہے۔ (۱)

(۱) دیکھئے: کشف الاسرار ۳۶۱-۳۳، نور الانوار، تفسیر النصوح ۱۶۱/۲، محمد ادیب صالح

(۲) اصول الشاشی: ۶۰

خیال نیک ہو تو اجر و ثواب نہیں، خیال برا ہو تو گناہ و موبہ اخذ نہیں، ”ہم“ نیک کام کا ہو تو خدا کی شانِ رحمت ہے کہ اس خیال پر نامہ اعمال میں ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے اور بری بات کا ہو تو اس کی شانِ مغفرت پر قربان جائیے کہ معاف کر دیا جاتا ہے، البتہ ”عزم“ سے گناہ و ثواب دونوں متعلق ہیں، عزم خیر کا ہو تو ثواب اور عزم شر کا ہو تو گناہ۔ (۱)

خال، خالہ

خال کے معنی ماں کے بھائی یعنی ماموں کے، اور خالہ کے معنی ماں کی بہن کے ہیں، جن کو اردو میں بھی خالہ ہی کہتے ہیں، ماموں اور خالہ دونوں محرم رشتہ دار ہیں، یعنی ان سے ہمیشہ کے لئے نکاح حرام ہے، خود قرآن مجید میں اس کی صراحت موجود ہے، (النساء: ۲۳) خواہ ماں کے سگے بھائی، بہن ہوں یا باپ شریک یا ماں شریک، عورتوں کے لئے، پردہ و حجاب اور سفر کی رفاقت میں ان کے احکام وہی ہیں جو دوسرے محرم رشتہ داروں کے ہیں، (دیکھیے: حجاب، ستر) — ماموں اور خالہ چونکہ قرابت بندوں میں ہیں، اس لئے نفقہ میں ان کے وہی احکام ہوں گے جو قرابت داروں کے نفقہ کے عمومی احکام ہیں۔

(تفصیل کے لئے دیکھیے: نفقہ)

ماموں اور خالہ اصطلاح میں ذوی الارحام کے دائرہ میں آتے ہیں، جو شخص نہ میت کے ذوی الفروض میں ہو اور نہ عصبہ میں، وہ ذوی الارحام کہلاتا ہے، (۲) یہ رائے ائمہ مجتہدین میں سے امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کی ہے، (۳) صحابہ میں حضرت عمرؓ،

(۲) سراجی: ۵۵

کیوں کہ بالاتفاق طلاق طہر میں دینا مسنون ہے، اگر مسنون طریقہ پر طلاق دی جائے تو حیض کے ذریعہ عدت گزارنے میں بے کم و کاست تین قرء رکے رہنے کے حکم پر عمل کیا جاسکتا ہے، اگر طہر کے ذریعہ عدت گزاری جائے تو یا تو تین طہر اور کچھ حصہ چوتھے طہر کا گزارنا ہو گا یا تین طہر سے کم، اس طرح خاص کے حکم پر عمل نہیں ہو سکے گا، اب اگر قیاس لغوی پر عمل کیا جائے تو کتاب اللہ کے خاص پر مکمل عمل نہیں ہو سکتا اور کتاب اللہ کے خاص پر مکمل عمل ہو تو قیاس لغوی چھوٹ جائے، اس لئے یہاں ترجیح سے کام لیا گیا اور کتاب اللہ کے خاص پر عمل کو ترجیح دی گئی۔

خاطر

قصد و ارادہ کے ایک خاص درجہ کا نام ”خاطر“ ہے، علامہ ابن نجیم نے اس پر بڑی چشم کشا گفتگو کی ہے، ان کا بیان ہے کہ قصد و ارادہ کے پانچ مدارج ہیں، دل میں کسی بات کا خیال آئے، یہ ”ہاجس“ ہے، خیال آئے اور کسی قدر رہے یہ ”خاطر“ ہے، کوئی خیال آئے، جسے اور ایسی کیفیت پیدا ہو جائے کہ انسان اس کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں تردد ہو جائے یہ ”حدیث نفس“ ہے، اور تردد کے مراحل سے گذر کر اس خیال کے پورا کرنے کی طرف مائل ہو جائے، یہ ”ہم“ ہے، اور میلان و رجحان سے آگے بڑھ کر اگر آدمی اس خیال کو رو بہ عمل لانے کا پختہ ارادہ کر لے تو اس کو ”عزم“ کہیں گے، ان میں ارادہ و خیال کے پہلے تین درجات ہاجس، خاطر اور حدیث نفس کا اعتبار نہیں،

(۱) الاشبہ والنظائر: ۳۹

(۳) حاشیہ سراجی: ۵۵

حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ ابن عباسؓ بھی اسی نقطہ نظر کے حامل تھے، (۱) حضرت زید بن ثابتؓ ذوی الارحام کو کسی بھی صورت مستحق میراث تصور نہیں کرتے، بلکہ ان کی رائے میں اگر ذوی الفروض اور عصبہ نہ ہوں تو متروکہ بیت المال کے حوالہ ہو جائے گا، (۲) اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ذوی الفروض اور عصبہ رشتہ دار نہ ہونے کی صورت میں ماموں اور خالہ کو بھی میراث کا استحقاق حاصل ہو سکتا ہے۔

ذوی الارحام کی چار قسمیں کی گئی ہیں، ماموں اور خالہ ان میں سے چوتھی قسم میں ہیں، پھر اس چوتھی قسم میں بھی چھ درجات کئے گئے ہیں، ان میں سے ماموں اور خالہ پہلے درجہ میں ہیں، جو ترتیب ان قسموں کی ہے اور پھر چوتھی قسم کے مختلف درجات کی ہے، وہی ترتیب، میراث میں ان کے استحقاق کی بھی ہے۔ (۳)

خبر

خبر کے معنی اطلاع دینے کے ہیں، خبر میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ کتاب و سنت میں بعض مواقع پر خبریں قبول کی گئی ہیں، اس کی سب سے بڑی دلیل نبوت کا غیبی نظام ہے، اکثر قوموں میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کسی بندہ کو تنہا ہی مبعوث فرمایا، اگر ایک شخص کی خبر قابل قبول نہ ہوتی تو اتنے عظیم الشان اور اہم کام کے لئے تنہا ایک پیغمبر کا انتخاب ایک بے معنی بات ہوگی، بہت سی خبروں کو (جو باہمی

سرگوشیوں میں سنی اور سنائی جاتی ہیں) کو قرآن مجید نے خبر و بھلائی سے خالی قرار دیا ہے۔ بعض اطلاعات کے بارے میں فرمایا گیا کہ نہ ان کو بلا تحقیق مان لیا جائے، نہ مسترد کر دیا جائے، بلکہ تحقیق و تفتیش کی جائے اور پھر کوئی فیصلہ کیا جائے۔ (البحرۃ: ۶) ایک طرف شریعت میں ”خبر“ کے قبول کرنے اور نہ کرنے کی بابت یہ ہدایات ہیں، دوسری طرف جن امور کے متعلق اطلاعات دی جاتی ہیں، ان میں بھی تفاوت ہے، بعض زیادہ اہم اور دوسری اثر کی حامل ہیں، بعض نسبتاً کم اہم ہیں، بعضوں کا تعلق دین و شریعت سے ہے، بعض کا بنیادی تعلق دنیوی معاملات سے ہے، بعض وہ ہیں کہ ان میں شدت اور احتیاط کی وجہ سے حرج و تنگی کا اندیشہ ہے۔ فقہاء نے ان تمام معاملات کو سامنے رکھ کر طے کیا ہے کہ کن مسائل میں کس طرح کی خبر معتبر ہوگی؟ جن چیزوں کے متعلق خبر دی جاتی ہے، وہ بنیادی طور پر دو

طرح کی ہیں: معاملات اور دیانات۔

معاملات

”معاملات“ سے بندوں کے وہ آپسی معاملات مراد ہیں، جس میں کسی پر کوئی چیز لازم قرار نہ دی جائے اور نہ اس میں نزاع کی صورت ہو، کل شنی لیس فیہ الزام ولا مایدل علی النزاع فهو من المعاملات، (۴) جیسے کسی کو خرید و فروخت کا وکیل بنایا جانا، تجارت کی اجازت دینا، کسی شخص کا دوسرے کی طرف سے تحفہ پیش کرنا، وغیرہ، ان صورتوں میں

(۲) سراجی: ۵۲-۵۵

(۳) البحر الرائق: ۱۸۷/۸

(۱) حوالہ سابق

(۳) دیکھئے: الفقہ الاسلامی وأدلہ: ۳۸۴/۸-۳۸۶

رمضان المبارک کے چاند کی رویت ہے، (۶) حلال و حرام سے متعلق مسائل میں بھی معتبر اشخاص ہی کی خبریں معتبر ہیں، الحل والحرمۃ من الدیانات، (۷)

مگر بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ کوئی بات ہوتی تو ہے معاملات کے زمرہ کی، لیکن ضمنی طور پر حلال و حرام سے بھی ہم رشتہ ہوتی ہے، مثلاً کسی خادم کو گوشت خرید کرنے کو بھیجا، وہ فاسق یا کافر تھا، اس نے خبر دی کہ مسلمان کا ذبیحہ خرید کر لایا ہوں یا اس کے برعکس کسی مشرک کا ذبیحہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، تو ان صورتوں میں خرید و فروخت کے لحاظ سے یہ ایک ”معاملہ“ ہے، مگر ذبیحہ کی نوعیت کے بارے میں اس نے جو اطلاع دی ہے وہ حلال و حرام سے متعلق ہے اور اس طرح اس میں ضمنی طور پر ”دیانت“ کا پہلو بھی موجود ہے، ایسے امور کو بھی فقہاء ”معاملات“ ہی کا حکم دیتے ہیں اور مسلمان و کافر، فاسق و دیندار ہر ایک کی خبر کو قبول کرتے ہیں۔ (۸)

مستور الحال شخص کی خبر معتبر و مقبول ہوگی یا نہیں؟ معاملات میں تو معتبر ہونا ظاہر ہے، دیانات میں ظاہر روایت کے مطابق معتبر نہیں، مگر حسن بن زیادؓ نے امام ابو حنیفہؒ سے اس کا معتبر ہونا نقل کیا ہے (۹) اور خیال ہوتا ہے کہ اگر رجحان قلب ایسے شخص کی اطلاع کی صداقت و صحت کی طرف ہو، تو حسن بن زیادؓ کی یہ روایت زیادہ قابل قبول ہے۔

خریدار پر یہ تحقیق ضروری نہیں کہ کیا واقعی اس کے اصل مالک نے بیچنے والے کو بیچنے کا مجاز بنایا ہے، یا جو شخص تحفہ پیش کر رہا ہے، اس کو اس سامان کے مالک نے اس پر مامور کیا ہے؟ — بلکہ ان امور میں مسلمان و کافر، عادل و فاسق، نابالغ و بالغ، مکرر و غیر مکرر (تمیز) بچہ، سبھوں کی خبریں قابل قبول ہوں گی، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو روزمرہ کے مسائل میں سخت مشکلات اور دقتیں پیش آئیں گی اور معاملات کا دروازہ ہی بند ہو کر رہ جائے گا، (۱) گو امام محمدؒ شمس الائمہ سرخسیؒ اور فخر الاسلام بزدوی وغیرہ نے اس کے ساتھ رجحان قلبی (تحری) کو بھی ضروری قرار دیا ہے، ”ھکلتی“ نے بھی بعض اہل علم سے ایسا ہی نقل کیا ہے، مگر عام فقہاء نے اس کے ساتھ کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ (۲)

دیانات

خدا اور بندوں کے درمیان حقوق سے متعلق جو احکام ہوں وہ ”دیانات“ ہیں، ھمی التی بین العبد والرب (۳) ایسی خبروں میں ضروری ہے کہ خبر دہندہ معتبر مسلمان (عادل) شخص ہو، غیر مسلم اور نامعتبر لوگوں کی خبریں ایسے احکام میں معتبر نہیں ہیں، مثلاً پانی موجود ہے، لیکن ایک شخص اطلاع دیتا ہے، کہ یہ ناپاک ہے، اگر یہ خبر دہندہ معتبر مسلمان شخص تھا، تو تیمم کرنے پر استکفاء کرے گا، فاسق تھا تو رجحان قلب پر عمل کرے گا، (۴) اور بعض کہتے ہیں کہ اس پانی سے وضوء کرے گا، (۵) اسی قبیل سے

(۱) البحر الرائق : ۱۸۶/۸، فتاویٰ قاضی خان علی ہامش الہندیہ : ۴۱۳/۳

(۲) ملاحظہ ہو: بحر : ۱۸۷/۸، درمختار علی ہامش الرد : ۲۲۰/۵

(۳) درمختار : ۲۲۰/۵

(۴) قاضی خان : ۴۱۳/۳

(۵) درمختار : ۲۲۰/۵

(۶) البحر الرائق : ۱۸۷/۸

(۷) بحر : ۱۸۷/۸

(۸) قاضی خان : ۴۱۳/۳

(۹) ملاحظہ ہو: البحر الرائق : ۱۸۶/۸

جب شہادت ضروری ہے!

لیکن یہ تمام احکام اسی وقت ہیں کہ خبر دہندہ کی خبر کی وجہ سے کسی پر کوئی چیز لازم نہ ہوتی ہو، اگر اس خبر کا مقصد کسی پر کوئی چیز لازم کرنا ہے تو چاہے اس کا تعلق معاملات سے ہو یا دیانات سے، اب خبر کافی نہ ہوگی، شہادت ضروری ہوگی، شہادت کے لئے ضروری ہے کہ کم سے کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، دونوں عاقل و بالغ ہوں، مسلمان ہوں، معتبر ہوں، (۱) چنانچہ کوئی شخص خبر دے کہ زوجین باہم رضاعی بھائی بہن ہیں، تو حنفیہ کے یہاں صرف یہ اطلاع موجب حرمت نہ ہوگی، جب تک کہ نصاب شہادت کی تکمیل نہ ہو جائے۔ (۲)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: رضاعت)

اسی طرح بعض دفعہ ”دیانات“ میں بھی تہمت کا موقع ہو، تو نصاب شہادت کو ضروری قرار دیا جاتا ہے، جیسے، مطلع ابراہیم آلود ہو اور عید کا چاند دیکھنے کی خبر دی جائے۔

خبر اور شہادت میں فرق

مناسب ہوگا کہ اسی ذیل میں ”خبر“ اور شہادت کے فرق کی طرف بھی اشارہ کر دیا جائے۔ اس سلسلہ میں دو اصولی فرق خصوصیت سے ذہن میں رکھنے چاہئیں۔ ایک یہ کہ شہادت قاضی کے رو برو دی جاتی ہے، خبر کے لئے یہ ضروری نہیں، عید کے چاند میں مطلع ابراہیم آلود ہو تو شہادت مطلوب ہے،

لہذا فون پر گواہی معتبر نہ ہوگی، مگر رمضان کے چاند میں خبر فون پر دی جاسکتی ہے، عید کے چاند سے متعلق شہادتوں کے ذریعہ جو کچھ ثابت ہو، اس کی خبر فون پر دیدی جائے تو معتبر ہوگی۔ دوسرے شہادت میں مطلوبہ نصاب مکمل ہو جائے تو آگے گواہی کی کثرت سے ثبوت میں قوت نہیں پیدا ہوتی، مگر خبر میں خبر دہندوں کی کثرت ”خبر“ کو تقویت پہنچاتی ہے، اسی لئے فقہاء لکھتے ہیں کہ ایک معتبر مسلمان کسی چیز کے حلال ہونے کی خبر دے اور دوا اشخاص حرام ہونے کی، تو دوا آدمیوں کی خبر کو ترجیح حاصل ہوگی۔ (۳)

خبر (روٹی)

آپ ﷺ نے روٹی تناول بھی فرمائی ہے، اور پسند بھی کیا ہے، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ آپ ﷺ کو روٹی کی شہید (۴) بہت محبوب تھی کان احب الطعام الی رسول اللہ الشہید من الخبز، (۵) ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے تمی اور دودھ لگی ہوئی روٹی کھانے کی خواہش ظاہر فرمائی، ایک صاحب نے پیش کرنے کا شرف حاصل کیا، مگر تمی گوہ کے چڑے کے برتن میں تھا، اس لئے آپ ﷺ نے واپس فرما دیا۔ (۶)

(۱) شہادت کا یہ نصاب عام معاملات میں ہے، زنا میں چار مردوں اور تین میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے

(۲) (۳) دیکھئے: البحر الرائق: ۱۸۷/۸

(۴) البحر الرائق: ۱۸۷/۸

(۵) ابو داؤد: ۵۳۱۲/۲، مشکوٰۃ: ۳۶۶/۱

(۶) ابو داؤد: ۵۳۵/۲، باب الجمع بین لونین من الطعام

اللہ تعالیٰ کی عطا فرمودہ رزق کا احترام ہر وہ شخص ضروری جانتا ہے جو اپنی زندگی اور خدا کے سامنے اپنی احتیاج کا یقین رکھتا ہو، اسی لئے فقہاء نے روٹی جیسی نعمت خداوندی کے سلسلہ میں بھی قدم قدم پر اس کا خیال رکھا ہے، روٹی سے ہاتھ یا چھری نہیں پونچھنی چاہئے اور نہ یہ کرنا چاہئے کہ اس کے بچ کا حصہ کھا لیا جائے اور کنار اچھوڑ دیا جائے، (۱) اگر روٹی کے ٹکڑے جمع ہو جائیں تو ان کو بھی پھینکا نہ جائے بلکہ مرغی، بکری وغیرہ کو کھلا دیا جائے۔ (۲)

اس طرح کی روایات بھی معروف ہیں کہ روٹی کا احترام کرو اور احترام کا تقاضا ہے کہ روٹی آنے کے بعد سالن کا انتظار نہ کیا جائے مگر یہ نامعتبر روایت ہے، (۳) اسی طرح چاقو سے روٹی کاٹنے کی ممانعت سے متعلق روایت بھی بے اصل ہے، یہ روایت گوشت کاٹنے سے متعلق ہے۔ (۴)

یہ مسئلہ بھی قابل ذکر ہے کہ روٹی یا بسکٹ کا آنا شراب وغیرہ میں گوندھا جائے، یہ جائز نہیں، خیر کے لئے شراب کا استعمال نہ کرنا چاہئے، فقہاء نے ایسی روٹی کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔ (۵)

ختہ

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے پانچ باتوں کو ”خصال فطرت“ میں شمار کیا ہے، ان میں سے ایک ختہ

بھی ہے، (۱) کیونکہ ختہ سے جسم کی نظافت اور صفائی سترائی میں مدد ملتی ہے، چنانچہ اس سے قصیف کے کینسر سے حفاظت ہوتی ہے، اور ایڈس کی بیماری سے بچاؤ میں بھی اس کو مفید مانا گیا ہے، صحت کے لئے مفید ہے، جنسی اعتبار سے لذت بخش بھی ہے اور اعتدال کا باعث بھی۔ تاہم روایات میں ختہ کی بابت زیادہ تفصیلات منقول نہیں ہیں، فقہاء اور شارحین حدیث نے ان پر روشنی ڈالی ہے، تورات کی تعلیم سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل میں ختہ ہوا کرتا تھا، عیسائیت میں جب تحریفات نے جگہ پائی تو علاوہ اور احکام کے ختہ بھی منسوخ ٹھہرا، عربوں میں حضرت اسماعیل علیہ السلام کے نسل تعلق اور دین ابراہیمی کی یقینات پر عمل کی وجہ سے ختہ ہوا کرتا تھا، اسلام نے نہ صرف اس کا حکم باقی رکھا بلکہ اس کو فطرت انسانی کا تقاضا قرار دیا، اس زمانہ کی اکثر مشرک قومیں بھی ختہ نہیں کراتی تھیں، اور اب بھی سوائے یہودیوں کے غالباً مسلمانوں کے سوا کوئی قوم ختہ نہیں کراتی، اس لئے فقہاء نے اس کو مسلمانوں کے شعار کا درجہ دیا ہے اور لکھا ہے کہ کسی شہر کے لوگ ختہ نہ کرانے پر اتفاق کر لیں تو امام اسلام ان سے جنگ کرے گا۔ (۲)

انبیاء کرام اور ختہ

اسلام سے پہلے انبیاء نے ختہ کرایا، یا وہ مختون ہی پیدا ہوئے؟ اس سلسلہ میں اہل علم کی رائے مختلف ہے، ایک رائے

(۱) مجمع الأنهر : ۵۲۵/۲

(۲) فتاویٰ غالیہ : ۱۰۹

(۳) دیکھئے : تذکرۃ الموضوعات : ۱۳۳، الفوائد المجموعہ : ۶۲-۶۱

(۴) ہدایہ : ۳۸۳/۳، کتاب الأشربة

(۵) مسلم : ۱۲۸/۱، باب خصال الفطرہ، نسائی : ۷/۱، ذکر الفطرۃ والإختان (۷) خلاصۃ الفتاوی : ۳۱/۳، کتاب الکراہیۃ

(۳) زاد المعاد : ۳۰۳/۳

یہ ہے کہ تمام انبیاء مختون پیدا ہوئے تھے، (۱) دوسرے اہل علم نے تمام انبیاء کے مختون پیدا ہونے کو قبول نہیں کیا ہے، علامہ سیوطیؒ کی رائے میں ۱۸ انبیاء مختون پیدا ہوئے تھے، علامہ ہکفیؒ نے ان کے حوالہ سے نام بھی ذکر کئے ہیں، (۲) اور ملا علی قاری نے ۱۴ انبیاء کے اسماء گرامی کا ذکر کیا ہے۔ (۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ختنہ

مشہور ہے کہ آپ ﷺ مختون پیدا ہوئے تھے، لیکن اس سلسلہ میں صحیح روایت نہیں ملتی، ابن جوزی نے کتاب الموضوعات میں نقل کیا ہے، وروی فی ذالک حدیث لا یصح، (۴) علامہ شامیؒ کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے، انھوں نے بعض حفاظ حدیث سے حضور ﷺ کے مختون پیدا ہونے کی بات نقل کی ہے۔ (۵)

اگر آپ مختون پیدا نہیں ہوتے تو پھر آپ کا ختنہ کب ہوا؟ اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ داود عبدالمطلب نے آپ کی پیدائش کے ساتویں دن آپ کا ختنہ کرایا، اسی دن آپ کو محمد سے موسوم کیا اور دعوت کا اہتمام بھی کیا، یہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے، (۶) زاد المعاد کے محقق ڈاکٹر شعیب ارنؤط نے اس روایت کے بعض راویوں پر کلام کیا ہے، (۷) دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت حلیمہ سعدیہؓ کے یہاں

جب شرح صدر کا واقعہ پیش آیا، اور حضرت جبریلؑ نے سینہ مبارک کو چاک کیا، اسی وقت انھوں نے ختنہ بھی کر دیا، (۸) — حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کو اگر غیر مختون مانا بھی جائے تو آپ کی شخصیت اور عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا، کیونکہ بہت سے انبیاء اور خود حضرت ابراہیمؑ غیر مختون پیدا ہوئے، اور اس کے برخلاف ابھی بھی بعض واقعات بچوں کے مختون پیدا ہونے کے پیش آتے رہتے ہیں۔

ختنہ کا طریقہ اور عمر

مردوں کے ختنہ کا طریقہ یہ ہے کہ ختنہ کے اوپر کا چمڑا کاٹ دیا جائے، شوائع کے ہاں تو یہ چمڑا پورا کٹ جانا چاہئے، احناف کے ہاں اس کا اکثر حصہ کٹ جائے تو یہ بھی کافی ہے، (۹) اگر چمڑے کا جسم سے علاحدہ کرنا دشوار ہو تو بچہ پر اس کے لئے شدت نہ برتی جائے گی کہ یہ ایک عذر ہے اور عذر کی وجہ سے تو واجبات بھی چھوڑے جاسکتے ہیں، چہ جائیکہ سنت، (۱۰) نیز بچہ پیدائشی طور پر مختون ہو تو اس کا ختنہ بھی نہ کیا جائے۔ (۱۱)

امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ پیدائش کے ساتویں دن ختنہ کر دینا مستحب ہے (۱۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حسن ﷺ اور حسین ﷺ کا ختنہ ساتویں دن کرایا تھا، (۱۳) حضرت

(۲) دیکھئے: درمختار مع الرد: ۵۳۰/۵

(۳) زاد المعاد: ۵۳۰/۱

(۶) زاد المعاد: ۱۸/۱

(۸) زاد المعاد: ۸/۱

(۱۰) بزازیہ علی هامش الہندیہ: ۳۷۳/۶

(۱۲) نووی علی مسلم: ۱۲۸/۱

(۱) مرقاۃ: ۸/۸

(۳) دیکھئے: مرقاۃ المفاتیح: ۸/۸

(۵) رد المحتار: ۵۳۰/۵

(۷) دیکھئے: حوالہ سابق، حاشیہ

(۹) ہندیہ: ۵/۳۵۷

(۱۱) بزازیہ علی هامش الہندیہ: ۳۷۳/۶

(۱۳) درمنثور: ۱۱۳/۱

النظر إلى فرج الرجل للختن. (۷) امام شافعیؒ کے ہاں تو عورتوں کا ختنہ بھی واجب ہے، حنفیہ کے یہاں ایک قول سنت ہونے کا ہے اور ایک قول محض افضلیت کا، جس کو فقہاء نے ”مکرمہ“ سے تعبیر کیا ہے، (۸) چنانچہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء، (۹) مگر فی زمانہ ہندوستان اور اکثر ممالک میں عورتوں کا ختنہ متروک ہے۔

دعوت ختنہ

خیر القرون میں ختنہ کے موقع پر دعوت کا کوئی رواج نہیں تھا، حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں نہ ختنہ میں ہمیں دعوت دی جاتی تھی، نہ ہی ہم جایا کرتے تھے، اس لئے یہ دعوت محض مباح ہے، امام احمدؒ کے بارے میں منقول ہے کہ ان کو اس سلسلہ میں دعوت دی گئی تو قبول کیا اور تناول فرمایا، چوں کہ یہ محض ایک مباح دعوت ہے، اس لئے مسلمانوں کی عام دعوت کی طرح اس کا قبول کرنا البتہ یہ اس وقت ہے جب کہ دعوت میں کوئی خلاف شرع بات نہ ہو اور اسے لازمی رواج کا درجہ نہ دے دیا جائے، مستحب ہے، حنبلیہ، مالکیہ اور شوافع کے علاوہ حنفیہ کی رائے بھی یہی ہے۔ (۱۰)

اسحاقؒ کے بارے میں بھی یہی منقول ہے، البتہ حضرت اسماعیلؒ کا ختنہ تیرہ سال کی عمر میں ہونا نقل کیا جاتا ہے، (۱) بعض فقہاء کا خیال ہے کہ نو سال کی عمر یا اس کے کچھ کم و بیش میں ختنہ کرا دیا جائے، شمس الائمہ حلاوائی کہتے ہیں کہ جس عمر میں ختنہ برداشت کر سکے، غرض کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس سلسلہ میں کوئی خاص مدت مقرر نہیں کی ہے (۲) اور یہی صحیح ہے، مولود کی صحت اور قوت برداشت کا لحاظ کر کے جلد سے جلد ختنہ کر دینا چاہئے، معمر شخص کی قوت برداشت پر ہے، اگر برداشت کر سکتا ہو تو ختنہ کرایا جائے اور ایسی صورت میں ایک ضرورت کے تحت بے حسی گوارا کی جاسکتی ہے، (۳) ورنہ ڈاکٹروں کی رائے ہو کہ ختنہ مناسب نہیں تو چھوڑ دیا جائے کہ یہ ایک عذر کی بنا پر ترک سنت ہے، عورتوں کے ختنہ کا طریقہ یہ ہے کہ شرمگاہ کے اوپری حصہ میں ابھرے ہوئے چمڑے کا کچھ حصہ کاٹ دیا جائے۔ (۴)

ختنہ کا حکم

ختنہ امام شافعیؒ اور بعض فقہاء کے نزدیک واجب ہے، مالکیہ کے ہاں سنت ہے، (۵) یہی رائے حنفیہ کی ہے، (۶) البتہ چونکہ ختنہ کی حیثیت شعار دین کی بھی ہے، اس لئے واجب نہ ہونے کے باوجود اس کی خصوصیت ہے، اور اس لئے فقہاء نے ختنہ کے لئے بے ستری کی بھی اجازت دی ہے، ویجوز

(۲) خلاصۃ الفتاوی: ۳۴۰/۳

(۳) خلاصۃ الفتاوی: ۳۴۰/۳

(۱) زاد المعاد: ۳۳/۲

(۳) ہندیہ: ۳۵۷/۵

(۵) شرح مسلم للنووی علی مسلم: ۱۲۸/۱

(۶) بزازہ علی هامش الہندیہ: ۳۷۲/۶، نیز لاحظہ، بدائع الصنائع: ۱۲۳/۵

(۹) مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۳۵/۶

(۸) بزازہ علی هامش الہندیہ: ۳۷۲/۶

(۱۰) المغنی: ۲۱۸/۷، کتاب الولیجہ، خلاصۃ الفتاوی: ۳۵۸/۳

غیر مختون کے احکام

☆ اگر کوئی شخص غیر مختون تھا، اور اسی حال میں بلوغ کی عمر کو پہنچ گیا، اور اس کا ختنہ کرنے میں جان کا یا کسی شدید ضرر کا خطرہ نہ ہو تو حاکم اسے ختنہ پر مجبور کر سکتا ہے، ومن بلغ غیر مختون اجبرہ الحاکم علیہ۔ (۱)

☆ اگر کوئی شخص ختنہ کو واجب سمجھنے کے باوجود ختنہ نہ کرائے، حالانکہ ختنہ کرنے میں صحت کے اعتبار سے کسی معصرت کا اندیشہ نہ ہو، تو یہ اس کے لئے باعث فسق ہے۔ (۲)

☆ غیر مختون شخص پر غسل واجب ہو تو (قلند) یعنی سپاری کو چھپانے والی کھال کے اندر پانی پہنچانا، صحیح قول کے مطابق واجب نہیں ہوگا۔ (۳)

☆ غیر مختون شخص کی وفات ہو جائے تو اس کا ختنہ نہیں کرایا جائے گا، یہی رائے حنفیہ، مالکیہ، شوافع اور اکثر حنابلہ کی ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں ایک قول اس کے خلاف بھی ہے۔ (۴)

☆ ذبیحہ کے حلال ہونے کا تعلق مسلمان ہونے سے ہے نہ کہ مختون ہونے سے، اس لئے غیر مختون کا ذبیحہ بھی حلال ہے، یہی حنفیہ اور جمہور کا مسلک ہے، حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیر مختون کے

ذبیحہ کو حلال قرار نہیں دیتے تھے، (۵) اور ایک قول امام احمد سے بھی اسی طرح کا منقول ہے لیکن حنابلہ کے یہاں بھی فتویٰ اسی پر ہے کہ اس کا ذبیحہ حلال ہے۔ (۶)

خراج (ایک زرعی ٹیکس)

”خراج“ کے معنی عطیہ پیداوار کے ہیں، البتہ مشہور عالم لغت اممسی کا خیال ہے کہ ایک دفعہ کچھ دیئے کو ”جعل“ سے اور بار بار دیئے جانے کو ”خراج“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، خود حدیث میں یہ لفظ آمدنی اور کمائی کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ (۷) کہا جاتا ہے کہ رعایا پر خراج عائد کرنے کا سلسلہ سب سے پہلے ایران میں شاہ قباذ بن فیروز نے شروع کیا، اسلام میں غالباً سب سے پہلے خلیفہ دوم حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عراق کے مفتوحہ علاقوں میں خراج مقرر فرمایا، تاہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس رائے میں تہانہ تھے بلکہ بہت سے صحابہ نے اس کا مشورہ دیا تھا، جن میں مورخین نے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ بن جبلی رضی اللہ عنہ کا خاص طور پر ذکر فرمایا ہے۔ (۸)

خراج اصطلاح میں وہ زرعی ٹیکس ہے جو بنیادی طور پر اسلامی مملکت کی غیر مسلم رعایا پر عسکری جگہ لگایا جاتا ہے، یہ غیر مسلموں کے ساتھ امتیازی برتاؤ نہیں، بلکہ ان کے ساتھ مذہبی

(۲) کشاف القناع: ۷/۱

(۳) المغنی لابن قدامہ: ۲۰۹/۲

(۶) دیکھئے: المغنی: ۳۵/۱۱

(۱) ردالمحتار: ۵۳۰/۵

(۳) فتاویٰ قاضی خان علی ہامش الہندیہ: ۳۳/۱

(۵) مرآۃ المفاتیح: ۲۸۹/۸

(۷) قضی بالخراج بالصمان، دیکھئے: أبو داؤد، حدیث نمبر: ۳۵۰۸

(۸) ملخص از الاستخراج لاحکام الخراج، لابن رجب حنبلی: ۷-۳

۴- افتادہ زمین کوئی مسلمان آباد کرے مگر خراجی پانی سے۔
خراجی پانی سے وہ چھوٹی نہریں مراد ہیں، جو غیر مسلم
فرمانراؤں کی کھدائی ہوئی ہوں، بارش، کنویں، چشمے، بڑی
نہریں، قدرتی دریا کے پانی عشری پانی کہلاتے ہیں۔

غرض بنیادی طور پر غیر مسلموں کی زمینیں خراجی ہوتی ہیں،
لیکن اگر مسلمان نے ان کو خرید کر لیا، تو اب بھی وہ خراجی ہی باقی
رہتی ہیں، حنفیہ کے یہاں اس میں صرف خراج واجب ہوتا ہے
اور دوسرے فقہاء کے ہاں بعض صورتوں میں صرف عشر اور بعض
صورتوں میں عشر و خراج دونوں۔ (۱)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: عشر)

خراج کی دو قسمیں

خراج کی دو قسمیں کی گئی ہیں، خراج مقاسمہ، خراج وظیفہ۔
خراج مقاسمہ یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کے ایک متناسب حصہ
مثلاً پانچواں حصہ یا چھٹا حصہ کا خراج مقرر کیا جائے، یہ خراج
پیداوار سے متعلق ہوتا ہے، کاشت کی جائے اور پیداوار ہو تو
خراج واجب ہوگا، زمین کاشت ہی نہ کی جائے یا پیداوار ہی نہ
ہو پائی تو خراج واجب نہیں ہوگا اور سال بھر میں جتنی فصل کی
جائے ہر فصل پر مستقل خراج عائد ہوگا۔

خراج وظیفہ میں نبی جریب زمین غلہ یا رقم باندھ دی جاتی
ہے، ایک جریب ساٹھ مربع فٹ کا ہوتا ہے، قابل کاشت تری
کی زمین، کھجور، انگور کے باغات کی زمین پر فقہاء نے الگ
الگ مقدار مشخص کی ہے اور اصل میں اس کا مدار زمین کی پیدا
واری صلاحیت اور حکومت وقت کی صوابدید پر ہے، جیسا کہ

جبر سے گریز و اجتناب مقصود ہے، اگر ان پر عشر عائد کیا جاتا تو یہ
ان کو ایک اسلامی عبادت پر مجبور کرنا ہوگا اور یہ مذہبی جبر و دباؤ
کے مرادف ہوگا، اسی لئے ان کو عشر کا مکلف نہیں بنایا گیا، اور ان
کے لئے ایک خصوصی ٹیکس مقرر ہوا۔

خراجی زمینیں

”خراج“ کن اراضی پر عائد ہوگا؟ فقہاء کی تصریحات
سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی طور پر چار قسم کی زمینیں ہیں، جو
خراجی ہیں۔

۱- مسلمانوں نے بزور قوت اس علاقہ کو فتح کیا اور پھر علاقہ
کے باشندوں کے حوالہ کر دیا اور خراج مقرر کر دیا، جیسا کہ
حضرت عمرؓ نے عراق کے مفتوحہ علاقوں میں کیا تھا اور
حضرت حذیفہ بن یمانؓ اور عثمان بن حنیفؓ کو
زمین کی پیشکش اور خراج کی تعیین پر مامور فرمایا تھا۔

۲- کوئی علاقہ صلح سے فتح ہوا اور بہ طور صلح ان کی زمین پر
خراج طے پایا، جیسا کہ بنو نجران سے خود آپ ﷺ نے
مصالحت فرمائی کہ وہ فی کس جزیہ کے علاوہ بہ طور خراج
سالانہ دو ہزار اور بعض روایتوں کے مطابق بائیس سو طے
دیا کریں گے۔

۳- وہ افتادہ زمین جس کو اسلامی حکومت کی اجازت سے کسی
غیر مسلم نے آباد کیا ہو، یا جنگ میں تعاون کے بدلہ حکومت
نے اس کو بہ طور انعام دیا ہو، یا غیر مسلموں کی رہائشی اراضی
ہوں، جن کو بعد میں قابل کاشت کر لیا گیا ہو۔

عام حالات میں آپ ﷺ نے اس طرح کنکری پھینکنے کو منع فرمایا اور فرمایا کہ اس سے نہ کسی جانور کا کھانا ہو سکتا ہے، نہ دشمن کو زخمی کیا جاسکتا ہے، البتہ اس سے کسی کی آنکھ پھوٹ سکتی ہے اور دانت ٹوٹ سکتا ہے، (۵) اس لئے اس سے گریز کرنا چاہئے، یہ ممانعت صرف چھوٹی کنکری ہی سے متعلق نہیں ہے، بلکہ کوئی بھی اذیت رساں اور مضر چیز پھینکنے کا یہی حکم ہے۔

خرص (اندازہ و تخمین)

”خرص“ کے معنی اندازہ لگانے کے ہیں۔ اس پر اتفاق ہے کہ ہم جنس پھلوں کی خرید و فروخت، کھیتی اور پھلوں کی بٹائی وغیرہ میں اندازہ سے کام لینا اور فریقین کا عوض متعین کرنا جائز نہیں، (۶) اختلاف زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہے، حضرت ابو حمید ساعدی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ غزوہ تبوک کے موقع سے مدینہ و شام کے درمیان ایک علاقہ وادی قری کا پڑتا تھا، وہاں کے ایک باغ میں آپ ﷺ نے زکوٰۃ کے لئے پھلوں کی مقدار کا خود بھی اندازہ کیا اور دوسرے صحابہ سے بھی اندازہ کرنے کو کہا، حضرت عتاب بن اسید رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ انگوڑ اور دوسرے پھلوں کے اندازہ کے لئے اپنے نمائندے بھیجا کرتے تھے۔ (۷)

مختلف فقہاء کی تصریحات کو سامنے رکھ کر معلوم ہوتا ہے، خراج کی اس صورت میں سال میں ایک ہی دفعہ اور وہی مقررہ خراج واجب ہوگا، کاشت کی جائے اور پیداوار حاصل ہو یا نہیں، اور ایک ہی فصل کی جائے یا بار بار کی جائے۔ (۱)

خراج کا مصرف

”خراج“ اسلامی مملکت میں واجب ہوتا ہے اور بنیادی طور پر یہ آمدنی دفاعی ضروریات کے لئے صرف کی جاتی ہے، علامہ حسکتی نے اس کا مصرف محض مقاتلین کو قرار دیا ہے، لیکن اکثر فقہاء نے اس میں حریہ وسعت پیدا کی ہے اور سرحدوں کی احاطہ بندی، پلوں کی تعمیر، علماء، عاملین اور قاضیوں کا کفاف، فوجیوں کی تنخواہ اور ان کی پرورش وغیرہ کو بھی اس کا مصرف قرار دیا ہے، (۲) غرض یہ آمدنی دفاعی اور قومی مفادات کی حامل ضروریات پر خرچ کی جاتی ہے۔

خذف

”خذف“ کے معنی چھوٹی کنکری یا کھجور کی تسلی کو انکشت شہادت اور انگوٹھے کے درمیان رکھ کر پھینکنے کے ہیں۔ (۳) حج کا ایک اہم عمل ”رمی جمار“ ہے، جمرات پر آپ ﷺ نے اسی طرح کنکری پھینکنے کو فرمایا ہے۔ (۴) (تفصیل کے لئے دیکھئے: جمرات)

(۱) ملخص از: ہندیہ ۳۸۷-۳۴۷، الباب السابع فی العشر و الخراج

(۲) رد المحتار ۵۸۷، قبل باب المصروف

(۳) ہو رمیک حصاة اونوة تاحذھا بین سبا بنیک وترمی بها، النہایہ فی غریب الحدیث والآخر: ۱۶۲

(۴) ترمذی: ۱۸۰/۱، باب ماجاء أن الجمار التي ترمی بها مثل حصی الخذف

(۵) بخاری: ۸۲۳/۲، باب الخذف والبنذقه، أبو داؤد: ۷۱۲۲، باب فی الخذف

(۷) ترمذی: ۱۳۹/۱، باب ماجاء فی الخرص

(۶) بخاری: ۲۰۰۱/۱، باب خرص التمیر

زکوٰۃ میں اندازہ و تخمین

اس روایت سے اس قدر تو واضح ہے کہ پھلوں وغیرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے سے پہلے مقدار زکوٰۃ کا اندازہ کیا جائے گا۔ لیکن اس تخمین و اندازہ کا فائدہ کیا ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے، عام طور پر فقہاء کی رائے ہے کہ عامل زکوٰۃ پھلوں کا اندازہ کر کے مالکان باغ پر زکوٰۃ میں مطلوب پھل کی مقدار متعین کر دے گا، اس کے بعد باغ پر نگرانی نہیں رکھے گا، تاکہ مالکوں کو غفل نہ ہو اور بار بار عاملوں کی آمد و رفت سے ان کو دشواری پیش نہ آئے، البتہ تخمینہ کرنے والے کو چاہئے کہ اندازہ جتنی پیداوار ہو سکتی ہے، اس میں ایک چوتھائی تا تہائی حصہ چھوڑ کر حساب کرے، یہ حصہ اس لئے چھوڑ دیا جائے، کہ اول تو خود اندازہ میں کسی قدر فرق ہو سکتا ہے، دوسرے پھل کو نقصان ہو سکتا ہے اور لوگ عموماً نئے پھل سے پاس پڑوس کے لوگوں اور اعزہ و اقرباء کو کچھ لین دین کرتے ہیں، (۱)۔ ان حضرات کی دلیل حضرت سہل بن ابی حمزہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ فرمایا کرتے تھے، جب اندازہ لگا لو تو اس کے مطابق زکوٰۃ وصول نہ کرو اور تہائی یا چوتھائی چھوڑ دیا کرو اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فخذوا الربع۔ (۲)۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس اندازہ کا عملاً کوئی اثر و نتیجہ نہیں ہوگا، (۳) اس کا مقصد محض اتنا ہے کہ مالکان باغ دھوکہ نہ دے پائیں اور مملکت کو اپنی متوقع

آمدنی کا اندازہ ہو جائے تاکہ وہ اس کے مطابق ہی اپنے اخراجات کا نقشہ بنا سکے۔

(خرص و اندازہ سے متعلق بعض تفصیلات میں قائلین خرص کے درمیان بھی اختلاف پایا جاتا ہے، یہ اور مسئلہ زیر بحث میں فریقین کے دلائل کے لئے فتح الباری ۳ اور عمدۃ القاری: ۹ باب خرص اتر نیز المغنی ۳۰۳-۳۰۱، دیکھنی چاہئے)۔

خرقاء

”خرقاء“ وہ جانور ہے جس کے کان میں گول سوراخ ہو، (۴) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایسے عیب دار جانور کی قربانی کو منع فرمایا، (۵) حنفیہ کے نزدیک یہ ممانعت محض ایسے جانور سے اجتناب کے استحباب کو بتلاتی ہے، ورنہ اگر کان کا اکثر حصہ باقی ہو اور کچھ کٹا ہوا ہو تو اس کی قربانی کفایت کر جائے گی، (۶) علامہ ابن ہبیرہ نے نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ کے ہم خیال ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک کان کٹا ہونا مطلقاً (بلا قید کم و بیش) قربانی صحیح ہونے میں مانع نہیں، (۷) حنابلہ نے بھی اس ممانعت کو محض ”کراہت تزیینی“ کا درجہ دیا ہے۔ (۸)

(۲) کرمذی: ۱۳۹/۱، باب ماجاء فی الخرص

(۳) النہایہ: ۲۶۲/۲

(۴) ہدایہ: ۳۱۳/۳

(۸) المغنی: ۳۵۱/۹

(۱) بدایۃ المجتہد: ۶۸۱-۶۶۷، نصاب الحبوب والثمار

(۳) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۸۲۸/۲

(۵) نسائی: ۲۰۳/۲

(۷) الافصاح: ۳۰۸/۱

خز

(ایک خاص کپڑا)

بھوکے رات گزاری، (۷) — سورج اور چاند میں گہن بھی اس کی درخشانی و تابانی کے لئے ایک نقص اور کمی ہی ہے، اسی لئے گہن کو ”خسوف“ کہا جاتا ہے، یوں تو یہ سورج اور چاند دونوں کے گہن کے لئے بولا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ﷺ ہے:

إن الشمس والقمر لا یخسفان لموت أحد ولا

لحياته. (۸)

لیکن عام طور پر عرب سورج کے گہن کیلئے ”کسوف“ اور چاند گہن کے لئے ”خسوف“ کی تعبیر اختیار کرتے ہیں، تاج العروس میں اسی کو عام استعمال بتایا ہے، بہتر کہا ہے اور کہا ہے کہ مشہور نحوی اور لغوی فراء نے بھی اسی تعبیر کو پسند فرمایا ہے۔ (۹) جوہری نے کہا ہے: هذا أجود الكلام. (۱۰)

اسلام کا مزاج یہ ہے کہ کوئی بھی اہم واقعہ پیش آیا تو وہ اس کو اللہ تعالیٰ کی یاد دلانے اور دل و ذہن کے بال و پر کو غفلت و خدا فراموشی کے غبار سے پاک و صاف کرنے کا ذریعہ بنا دیتا ہے، آفتاب و ماہتاب اللہ تعالیٰ کی زیر دست نشانیاں اور اس کی قدرت و ربانیت کی آیات ہیں، چند لحظات کے لئے سہمی، ان کی روشنی سے محرومی خدا کے سامنے ان کی نا طاقی اور عجز کا مظہر ہیں، یہ واقعہ ایک صاحب ایمان کے لئے خدا کی بے پناہ طاقت اور تمام عالم کی اس کے سامنے عجز و ناچاری پر ایمان کو بڑھاتا اور خدا کی جلالت شان کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کی جبین نیاز

”خز“ اصل میں ایک آبی جانور کا نام ہے، جس کا اون کپڑوں کی بناوٹ میں استعمال ہوتا ہے، (۱) اس جانور یا کسی اور جانور کے اون اور ریشم سے بنے ہوئے کپڑے ”خز“ کہلاتے ہیں، (۲) صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ یہ بناوٹ اس طرح ہوتی ہے کہ بانا تو اون کا ہوا اور تانا ریشمی ہو، (۳) یہ کپڑا عورتوں کے علاوہ مردوں کے لئے بھی حلال ہے، حضرت سعد ؓ نے بخاری میں ایک شخص کو سیاہ خز کے عمامہ میں ملبوس خچر پر سوار دیکھا، انھوں نے فرمایا کہ مجھے یہ آنحضور ﷺ نے پہنایا ہے، حضرت عمران بن حصین، انس، حسین، عبد اللہ بن عباس، سعد، عبد اللہ بن عمر، جابر، ابو ہریرہ اور ابو سعید خدری نیز ابوقحادہ ؓ سے بھی خز پہننا نقل کیا گیا ہے۔ (۴)

بعض روایتوں سے ”خز“ کی ممانعت بھی معلوم ہوتی ہے، (۵) مگر اس سے خالص ریشمی کپڑے مراد ہیں۔ (۶)

خسوف (گہن)

”خسوف“ کے معنی نقص اور کمی کے ہیں، کہا جاتا ہے ”رضی فلان بالخسوف“ یعنی فلاں شخص کم پر راضی ہو گیا، اسی مناسبت سے عرب اس کو بھوک کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں ”ہات فلان الخسوف“ یعنی فلاں شخص نے

(۱) تہذیب: ۳۳۱/۵

(۳) ابوداؤد: ۵۵۹۲/۲، باب ماجاء فی الخز

(۵) ملاحظہ ہو: ابوداؤد: ۵۶۰۲/۲

(۷) الصحاح للجوہری: ۱۳۵۰/۳

(۹) تاج العروس: ۲۳۳۶/۶

(۲) النہایہ: ۲۸۶/۲

(۴) دیکھئے: التہذیب فی تخریج الہدایہ، علی هامش الہدایہ: ۳۳۰/۳

(۶) ملاحظہ ہو: ابوداؤد: ۵۶۰۲/۲

(۸) بخاری: ۸۷۶۲/۲، کتاب الکسوف

(۱۰) الصحاح: ۱۳۵۰/۳

خصی

”خصی“ اس مرد اور نر کو کہتے ہیں جس کے فوطوں کی گولیاں نکال دی گئی ہوں۔
خود اس فعل کا کیا حکم ہے؟ اس کے لئے ”اختصاص“ کا لفظ دیکھنا چاہئے۔

اگر کوئی انسان خصی ہو جائے یا کر دیا جائے تو اس کے احکام عام طور پر وہی ہیں، جو دوسرے مردوں کے ہیں، چونکہ خصی شخص کے بارے میں فقہاء کا تجزیہ ہے کہ گواس میں تولید کی صلاحیت باقی نہیں رہتی، مگر شہوت اور عورت سے جنسی ملاپ کی قوت باقی رہتی ہے، (۲) اس لئے عورتوں کے لئے اس سے پردہ و حجاب کے وہی احکام ہیں جو دوسرے مردوں سے پردہ کرنے کے ہیں، (۳) اسی طرح جیسے غیر محرم مردوں کے ساتھ عورتوں کا اختلاط اور تنہائی اختیار کرنا جائز نہیں، ایسے ہی آختہ مرد کے ساتھ بھی خلوت حرام ہے۔ (۴)

خصی شوہر سے تفریق کا حق

آیا، شوہر خصی ہو تو عورت کو اس سے تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے؟ عام طور پر فقہاء نے اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں کی ہے، فقہاء حنفیہ کے یہاں صرف دو عیوب ہیں جن میں بیوی تفریق کا دعویٰ کر سکتی ہے، ایک نامردی، دوسرے اس کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو (جب)، آختہ شخص کا چونکہ جماع سے عاجز ہونا ضروری نہیں، اس لئے یہ ظاہر یہ ایسا عیب نہیں کہ عورت تفریق کا مطالبہ کر سکے، مگر ملک العلماء علامہ کاسانی کی

میں اپنے مالک و آقا کے لئے سجدے ترپنے لگتے ہیں، چنانچہ شریعت نے اس موقع کے لئے بھی ایک خاص نماز مقرر فرمائی، جو ”صلوۃ کسوف“ کہلاتی ہے۔ سورج گہن کی صورت میں نماز کے مسنون ہونے پر اتفاق ہے، البتہ نماز کی کیفیت کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان بعض تفصیلات میں اختلاف ہے، چاند گہن میں بھی کوئی نماز مسنون ہے یا نہیں؟ اس میں بھی اختلاف ہے، انشاء اللہ ”کسوف“ کے تحت اس سلسلہ میں روشنی ڈالی جائے گی۔

خشوع

نماز کا مقصد خدا کی بندگی اور اس کے سامنے فروتنی کا اظہار اور اپنی انا کی ہر طرح نفی ہے، نماز کا ایک ایک عمل اسی حقیقت کا مظہر ہے، اسی کیفیت کا نام ”خشوع“ ہے، گواس میں اختلاف رائے ہے کہ خشوع ”دل“ کے متوجہ الی اللہ ہونے کا نام ہے یا اعضاء و جوارح کے پرسکون ہونے کا، مگر محققین کی رائے ہے کہ خشوع کیفیت قلبی سے عبارت ہے اور ظاہری تدلل و خضوع اور اعضاء و جوارح کا سکون اور عبدیت کے طور و انداز اس کے مظاہر و اثرات ہیں، (۱) البتہ چونکہ قلب میں مطلوبہ کیفیت پیدا کرنا اختیاری فعل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ انسان کو غیر اختیاری افعال کا مکلف نہیں بناتے، اس لئے یہ ایک استثنائی عمل ہے نماز کے لئے فرض و واجب یا شرط نہیں۔

(۱) رد المحتار: ۳۳۱/۱، مطلب فی الخشوع

(۳) ہدایہ: ۲۶۳/۳

(۲) البحر الرائق: ۳۵۸/۸

(۴) دیکھئے: ہندیہ: ۳۳/۵، الباب الثامن، کتاب الکراہیۃ

خضاب

”خضاب“ کے معنی رنگنے کے ہیں، بال رنگے جائیں یا جسم کا کوئی اور حصہ ہاتھ وغیرہ، چنانچہ حدیث میں عورتوں کے مہندی لگانے کو بھی ”خضاب“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۳)

خضاب لگانے کا حکم

مدینہ میں یہود داڑھی سفید رکھتے تھے اور خضاب کا استعمال نہیں کرتے تھے، آپ ﷺ ہمیشہ اس بات کے خواہاں رہتے تھے کہ مسلمان خالص دینی اعمال کے ساتھ ساتھ اپنی ظاہری وضع قطع میں بھی غیر مسلم اقوام سے ممتاز رہیں، اس لئے آپ ﷺ نے صحابہؓ سے فرمایا کہ تم ان کی وضع کے خلاف طریقہ اختیار کرو اور خضاب لگایا کرو ”ان الیہود والنصارى لا یصبغون فخالقوہم“ (۵) فتح مکہ کے موقع سے حضرت ابو بکرؓ کے والد حضرت ابوقحافہؓ خدمت اقدس میں لائے گئے، ان کے سر اور داڑھی کے بال بہت سفید تھے، اس موقع سے آپ ﷺ نے ان کو خضاب لگانے کی تلقین کی اور یہ بھی فرمایا کہ سیاہ خضاب استعمال نہ کیا جائے، (۶) سیاہ خضاب کی ممانعت بعض اور روایتوں میں بھی ہے، حضرت امین عباسؓ نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اخیر زمانہ میں کچھ ایسے لوگ ہوں گے جو کبوتر کے سینوں کی طرح خضاب کے استعمال سے اپنے بال سیاہ کریں گے، یہ لوگ بوئے بہشت سے بھی

تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عیب کی بنا پر بھی عورت تفریق کا مطالبہ کر سکتی ہے:

والمؤخذ والخصی فی جمیع ما وصفنا مثل
العین لوجود الالة فی حقہما فکانا کالعیین
وکذا لک الغنشی. (۱)

یہ تو امام ابو حنیفہؒ کی رائے پر ہے، امام محمدؒ کے نزدیک ہر ایسے عیب پر عورت مطالبہ تفریق کر سکتی ہے جس کے باوجود عورت اس مرد کے ساتھ رہنے میں نقصان محسوس کرتی ہو، ”مکمل عیب لا یمکنہا المقام معہ إلا بضرد“ (۲) اور متاخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اگر عورت ماں بننے کا شدید جذبہ رکھتی ہو اور وہ اس پر صبر نہ پاتی ہو تو اس کو شوہر کے خلاف دعویٰ تفریق کا حق حاصل ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

آختہ کی قربانی

جن جانوروں کے فوطوں کی گولیاں نکال دی گئی ہوں، ان کی قربانی جائز ہے، اس لئے کہ اس سے جانور عیب زدہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کے گوشت میں خوشبو پیدا ہوتی ہے اور جانور فربہ ہوتا ہے، یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے اور ابن قدامہ کا بیان ہے: لا نعلم فیہ اختلافاً. (۳)

(۲) دیکھئے: حوالہ مذکور

(۱) بدائع الصنائع: ۳۲۷/۲

(۳) المغنی: ۳۵۷/۹

(۲) دیکھئے: نسائی، ۲۷۷/۲، الخضاب للنساء، أبو داؤد، ۵۷/۲۵، باب فی الخضاب للنساء

(۵) بخاری، ۸۷۵/۲، باب الخضاب، مسلم، ۱۹۹/۲، باب استحباب خضاب الشیب الخ

(۶) مسلم، ۱۹۹/۲، نسائی، ۳۷۷/۲

محروم رہیں گے۔ (۱)

اسی لئے عام طور پر خضاب کے استعمال کو فقہاء مکروہ قرار دیتے ہیں، امام نوویؒ نے کو بعض فقہاء شوافع سے کراہت تنزیہی نقل کی ہے، مگر شوافع کا صحیح قول اس کو قرار دیا ہے کہ سیاہ خضاب کا استعمال حرام ہے، (۲) راجح یہی ہے کہ مکروہ تحریمی ہے، (۳) البتہ احناف کے یہاں جنگ کی صورت بالاتفاق اس سے مستثنیٰ ہے کہ مجاہدین دشمن کو مرحوب کرنے کے لئے سیاہ خضاب کا استعمال کریں، امام ابو یوسفؒ نے شوہر کو بیوی کے پاس اس کی اجازت دی ہے اور کہا ہے کہ جیسے شوہر چاہتا ہے کہ اس کی بیوی تزئین و آرائش کرے، اسی طرح عورتیں بھی چاہتی ہیں کہ ان کے شوہران کے لئے آراستہ ہوں، مگر عام طور پر فقہاء احناف نے اس صورت میں بھی سیاہ خضاب کے استعمال کو مکروہ ہی قرار دیا ہے، (۴) ایسے سیاہ خضاب کے استعمال کی ممانعت سلف کے درمیان متفق علیہ نہیں ہے، حضرت عثمان، حضرت عسین اور حضرت عقبہ بن عامرؓ اور تابعین میں ابن سیرین، نیز بعض اور اہل علم اس کے جواز کے قائل تھے، (۵) تاہم حدیثیں سیاہ خضاب کی کراہت ہی کو بتاتی ہیں اور یہی راجح ہے۔

خضاب کا رنگ

خضاب کا رنگ کیا ہو؟ سیاہ رنگ کو مستثنیٰ کر کے کسی خاص

رنگ کی تحدید نہیں، تاہم حدیث میں تین رنگ کا خاص طور پر ذکر ملتا ہے، ایک مہندی کا خضاب، دوسرے ”کتم“ کا جو سیاہی مائل ہوتا ہے، حضرت ابو زرعہ غفاریؓ نے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ان دونوں کو بہترین خضاب قرار دیا ہے ”افضل ما غیر تم به الشمط الحناء والکتم“ (۶) تیسرے زرد رنگ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا معمول زرد خضاب کا تھا اور روایت فرماتے تھے کہ آپ ﷺ کو بھی یہی رنگ سب سے زیادہ محبوب تھا، (۷) امام نوویؒ نے بھی نقل کیا ہے کہ اکثر سلف زرد خضاب کو پسند کرتے تھے، صحابہ میں عبداللہ بن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابو ہریرہؓ اور بعض اور صحابہ سے بھی یہی منقول ہے اور ایک روایت حضرت علیؓ کے بارے میں بھی زرد خضاب کے استعمال کی ہے، (۸) اسی طرح ان تین رنگوں کے علاوہ بعض صحابہ سے زعفرانی خضاب کا استعمال بھی مروی ہے، (۹) — خضاب کے استعمال کا جو حکم مردوں کے لئے ہے وہی عورتوں کے لئے بھی ہے۔ (۱۰)

استعمال بہتر ہے یا ترک؟

البتہ خضاب کا استعمال بہتر ہے یا ترک؟ — اس میں بھی فقہاء کی رائیں قدرے مختلف ہیں، حنفیہ کے یہاں استعمال مستحب ہے؛ کیونکہ روایات گزر چکی ہیں کہ آپ ﷺ نے صحابہ سے اس کا حکم فرمایا تھا، (۱۱) شوافع کے یہاں بھی ترجیح

(۲) شرح مسلم: ۱۹۹/۲

(۳) حوالہ سابق

(۶) بخاری: ۸۷۵/۳، باب ما یذکر فی الشب

(۸) نووی علی مسلم: ۱۹۹/۲

(۱۰) حوالہ سابق

(۱) نسائی: ۲۷۷/۲

(۳) در مختار ورد المحتار: ۲۷۱/۵

(۵) شرح نووی علی مسلم: ۱۹۹/۲

(۷) حوالہ سابق الخضاب بالصفرۃ

(۹) حوالہ سابق

(۱۱) رد المحتار: ۵۷۱/۵

اسی کو ہے (۱)۔ نووی نے بعض اہل علم سے دو اور قول نقل کئے ہیں، ایک یہ کہ جہاں عام طور پر لوگ خضاب کا استعمال کرتے ہوں، وہاں استعمال بہتر ہے، جہاں بالعموم خضاب نہ لگایا جاتا ہو اور لگانے والا مرکز توجہ بن جاتا ہو، وہاں نہ لگانا چاہئے کہ ”خروجہ عن العادة شهرة ومکروه“ دوسرے یہ کہ جس کے بال اچھے ہوں اور بلا خضاب بھلے لگتے ہوں، ان کے لئے خضاب سے اجتناب بہتر ہے اور جس کا معاملہ اس کے برعکس ہو، وہاں خضاب کا استعمال بہتر ہے۔ (۲)

امام نوویؒ کو ان اقوال کی طرف مائل نظر نہیں آتے، مگر ان میں سے پہلی رائے اس عاجز کے خیال میں زیادہ قرین ادب ہے اور یہ قول نوویؒ یہی رائے حضرت عمرؓ، علیؓ اور ابی بکرؓ کی ہے، عربوں میں خضاب کے استعمال کا رواج عام تھا، اس لئے خضاب کا استعمال انگشت نمائی کا باعث نہ بنتا تھا، دوسرے خضاب سے اجتناب یہود کی شناخت تھی، اور آپ ﷺ ایک مشترک معاشرہ میں صحابہ کو ان سے ممتاز دیکھنا چاہتے تھے، ایک ایسے سماج میں جہاں یہ دونوں باتیں نہ پائی جاتی ہوں، سیاہ کے علاوہ کسی اور رنگ کا خضاب انگشت نمائی اور فقہاء کی زبان میں ”شہرت“ کا باعث بن جاتا ہے۔

معمول نبوی ﷺ

خود آپ ﷺ نے خضاب کا استعمال فرمایا ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں روایتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، حضرت ابو رمثہؓ کی ایک روایت میں ریش مبارک میں مہندی اور ایک میں زرد خضاب کے استعمال کا ذکر ہے، (۳) آپ ﷺ کے زرد خضاب استعمال کرنے کی ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی منقول ہے، (۴) — لیکن اکثر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خضاب کے استعمال کی نوبت اتنی اتنی کم تھی کہ میں چاہتا تو شمار کر لیتا، (۵) چنانچہ اکثر محققین کا خیال یہی ہے کہ آپ ﷺ نے سیاہ خضاب کا استعمال نہیں فرمایا ہاں، آپ کبھی رنگین عطر استعمال فرماتے جس سے بعض دفعہ لوگوں کو غلط فہمی ہو جاتی، نسائی کی ایک روایت میں قریب قریب اس کی صراحت موجود ہے، عبداللہ بن عمرؓ زرد خوشبو واڑھی میں استعمال کرتے تھے، اس پر حیرت کا اظہار کیا گیا تو فرمایا کہ میں نے خود رسول اللہ ﷺ کو ریش مبارک میں یہ رنگ استعمال کرتے دیکھا ہے، (۶) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں یہ طور خوشبو اس رنگ کا عطر استعمال فرماتے تھے جس سے سفید بالوں پر زردی آجاتی تھی اور بعض لوگ اس کو خضاب سمجھنے لگتے تھے، بخاری کی وہ روایتیں جن میں وفات کے بعد بعض ازواج مطہرات کے پاس موجود مومے مبارک سرخ یا خضاب میں رنگے ہوئے ہونے کا ذکر ہے، (۷) کا منشاء بھی یہی ہے، ورنہ غالباً آپ ﷺ نے باضابطہ خضاب کا استعمال نہیں فرمایا ہے۔

(۲) حوالہ سابق

(۳) حوالہ سابق

(۶) نسائی : ۲/۸۷۲

(۱) نووی علی مسلم : ۲/۱۹۹

(۳) نسائی : ۲/۸۷۲، الخضاب بالحناء والکتم

(۵) بخاری : ۲/۸۷۵، باب ما یذکر فی الشیب

(۷) بخاری : ۲/۸۷۵

خضروات (سبزی)

سبزیوں میں زکوٰۃ

”خضروات“ سے مراد سبزی، ترکاری ہے۔ اموال زکوٰۃ میں سے ایک زمین کی پیداوار ہے، البتہ کس پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور کس میں نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک دو شرطیں ہیں، خوراک کے قبیل سے ہو اور ایک طویل مدت کے لئے اس کو ذخیرہ کیا جاسکتا ہو (۱) حنابلہ کے یہاں خوراک ہونے کی شرط تو نہیں مگر دوسری شرطیں ہیں، ایک دیر پا ہونے اور خشک ہونے کی، دوسرے ناپ یا تول کر اس کی مقدار معلوم کی جاتی ہو، (۲) امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی سبزیوں اور ان میوؤں میں زکوٰۃ نہیں جو دیر پا نہ ہوں (۳) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سبزیوں میں بھی زکوٰۃ (عشر) ہے، البتہ اس کی زکوٰۃ عاقلین وصول نہیں کریں گے، مالکان بہ طور خود ادا کر دیں گے۔ (۴)

امام صاحب کے پیش نظر وہ روایات ہیں جن میں مطلق زمین کی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے، (۵) دوسرے فقہاء کی دلیل حضرت معاذؓ کی روایت ہے کہ سبزیوں میں زکوٰۃ نہیں ہے (۶) امام ترمذی نے گو اس حدیث کو ”حسن بن عمارہ“ کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے (۷) مگر حنفیہ امام کے پیچھے

سورہ فاتحہ کی تلاوت کے مسئلہ میں ان ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، دوسرے دارقطنی نے مرسل اس روایت کو صحیح سند سے نقل کیا ہے، (۸) اس لئے حنفیہ کے یہاں اس حدیث کا ملبوم یہ سمجھا گیا ہے کہ بحیثیت عامل زکوٰۃ حضرت معاذؓ اس کے مخاطب تھے نہ کہ عام مسلمان، اور مقصد یہ ہے کہ عامل زکوٰۃ اس کی زکوٰۃ وصول نہ کرے گا، واللہ اعلم۔

خطاء

شریعت میں بعض عوارض ہیں کہ ان سے احکام میں تخفیف ہو جاتی ہے، ان ہی میں ایک ”خطاء“ بھی ہے اور اردو زبان میں ”غلطی“ سے اس کا ترجمہ کیا جاتا ہے، مگر فقہ میں یہ ایک اہم اصطلاح ہے، خطاء ایسے فعل کو کہتے ہیں جس سے انسان کا مقصود تو گناہ اور ممنوع بات کا ارتکاب نہ ہو، مگر غیر ارادی طور پر اس کا صدور ہو جائے، ”الخطاء ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجنایة“ جیسے روزہ کی حالت میں کلی کرنے کے ارادہ سے منہ میں پانی ڈالا اور پانی حلق کے نیچے چلا گیا، نشانہ کسی جانور کو بنایا اور وہ کسی آدمی کو لگ گیا۔ (۹) اہل سنت والجماعہ کا عقیدہ ہے کہ خطا پر مواخذہ، از روئے عقل درست ہے، معتزلہ کے نزدیک خطا پر مواخذہ عقل و فطرت کی رو سے درست نہیں، اہل سنت کہتے ہیں کہ خطا بے احتیاطی کا نتیجہ ہوتی ہے، اس لئے فی الجملہ اس میں انسان قصور وار ہوتا ہے، اسی لئے

(۲) المغنی : ۲/۲۹۳

(۳) ہدایہ مع الفتح : ۲/۲۳۳

(۶) ترمذی : ۱۳۸۱، باب ماجاء فی زکوٰۃ الخضروات

(۸) حوالہ مذکور

(۱) بداية المجتهد : ۲۵۳/۱، ماتجب فيه الزکوٰۃ من الاموال

(۳) مختصر الطحاوی : ۳۶

(۵) ہدایہ علی هامش الفتح : ۲/۸۷۷، باب زکوٰۃ الزروع العمار

(۷) حوالہ سابق

(۹) کبیر التحریر : ۳۰۵/۲

قرآن مجید نے خطا اور لسیا ہونے والی غلطیوں اور کوتاہیوں پر بھی اللہ تعالیٰ سے غمخواری کی تعلیم دی ہے: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَسِينَا اَوْ اَخْطَاْنَا. (البقرہ: ۲۸۶)

خطا سے بعض احکام تو بالکل ہی معاف ہو جاتے ہیں، خاص کر وہ احکام جو حقوق اللہ سے متعلق ہوتے ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ ”یَمِین لِّغُو“ پر پکڑ نہیں فرمائیں گے (البقرہ: ۲۸۵) ”یَمِین لِّغُو“ سے ایسی قسم بھی مراد ہے جو بلا ارادہ زبان پر جاری ہو جائے، (۱) جیسا کہ عربوں کا طریقہ تھا کہ وہ بات بات پر ”لَا وَاللّٰہ“ اور ”بلی واللہ“ کہا کرتے تھے، ایسی غیر ارادی قسم پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ مختلف احکام میں خطا کا کیا اثر پڑتا ہے، نیچے اس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے:

نماز میں :

نماز میں اگر خطا ابھی کسی ایسے فعل کا ارتکاب ہو گیا جس کے عملاً ارتکاب سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، تو نماز فاسد ہو جائے گی :

اِذَا تَكَلَّمَ فِی صَلَٰتِہٖ نَاسِیًا اَوْ عَامِدًا خَاطِئًا اَوْ

قَاصِدًا.....وِیَكُوْنُ الْکَلَامُ مِنْ کَلَامِ النَّاسِ

اِسْتَقْبَلَ الصَّلَٰۃَ عِنْدَنَا. (۲)

روزہ میں :

یہی حال روزہ کا ہے، صاحب ”مراقی الفلاح“ روزہ کے مفادات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اَوْ اَطْعَرَ خَطَاً بِسَبْقِ مَاءِ الْمُضْمَضَةِ اَوْ اِلِسْتِشَاقِ

(۱) دیکھئے : تفسیر ابن اکثیر : ۲۶۷/۱، (البقرہ: ۲۸۵)

(۳) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۳۶۸

(۵) ہدایہ مع الفتح : ۲۷۵/۲

الی جو فہ. (۳)

کلی یا ناک میں پانی ڈالنے کے دوران پانی حلق میں چلا جائے۔

طحطاوی نے اس ذیل میں اس حدیث کا جواب بھی دیا ہے کہ ”میری اُمت سے خطا اور بھول کو معاف کر دیا گیا ہے“ کہ یہاں ”معافی“ سے آخرت کا غم مراد ہے، دنیا کے احکام اس کے باوجود جاری ہوتے رہیں گے۔ (۴)

زکوٰۃ میں :

البتہ اگر مصرف زکوٰۃ کو سمجھنے میں زکوٰۃ دینے والے سے خطا ہو جائے اور غیر مصرف میں زکوٰۃ ادا کر دے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ادا نہیں ہوگی اور اس کو دو بارہ ادا کرنا ہوگا:

قَالَ ابُو حَنِیْفَہٖ وَمُحَمَّدٌ : اِذَا دَفَعَ الزَّكَاۃَ اِلٰی

رَجُلٍ یُّظَنُّہٗ فَقِیْرًا ثُمَّ بَانَ اَنَّهُ غَنِیٌّ اَوْ هَاشِمِیٌّ اَوْ

كَافِرٌ اَوْ دَفَعَ فِی ظِلْمَۃٍ فَبَانَ اَنَّهُ اَبْرَہٗ اَوْ اَبْنُہٗ فَلَا

اِعَادَۃَ عَلَیْہٖ قَالَ ابُو یُوسُفَ عَلَیْہِ الْاِعَادَۃُ. (۵)

حج میں :

حج میں بھی خطا کے باوجود کسی فعل سے متعلق جو دنیوی حکم ہے، وہ بعینہ جاری ہوتا ہے، اگر ممنوعات احرام کا ارتکاب ہو جائے تو شرعاً اس کے لئے جو کفارہ مقرر ہے، وہ ادا کرنا ہوتا ہے ”جتایات حج“ کے ذیل میں مختلف جنتوں کے تحت فقہاء نے

(۲) ہندیہ : ۹۸

(۳) طحطاوی : ۳۶۸

اس کو وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے اور ایک اصول بیان کر دیا ہے کہ:

ان فعل الخاطی والناسی جنایۃ وحرام۔ (۱)

علامہ شامی کا بیان ہے:

ثم لا فرق فی وجوب الجزاء بین ما اذا جنی

عامدا او خاطئا۔ (۲)

طلاق میں :

طلاق میں قضاء خطا کا اعتبار نہیں، بولنا اور چاہتا تھا، زبان پر بلا ارادہ طلاق کے الفاظ جاری ہو گئے، یا دو بیویاں تھیں، زینب کو طلاق دینا چاہتا تھا، زبان پر سلسلہ کا نام آ گیا، تو پہلی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری صورت میں سلسلہ مطلقہ ٹھہرے گی، مگر یہ حکم قضاء ہے، قاضی کو ایسے مواقع پر احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے اور تقاضا احتیاط کو پورا کرنے کیلئے حسن ظن کی بجائے سوء ظن کو راہ دینا ہوتا ہے، لیکن دیانۃً ایسی طلاق واقع نہیں ہوتی، یعنی اگر معاملہ قاضی تک نہ جائے اور اپنے ضمیر کی طمانینت پر زوچین ایک ساتھ رہیں تو کوئی حرج نہیں۔ (۳)

معاملات میں :

معاملات بھی ”خطا“ کے باوجود منعقد ہو جاتے ہیں، ارادہ کچھ اور کہنے کا تھا، زبان پر خرید و فروخت کے الفاظ جاری ہو گئے، تو ”بیع“ ہو جائے گی البتہ چونکہ اس میں اس کی رضا کو دخل نہیں ہے، اس لئے ”قاسد“ ہوگی، (۴) — نکاح بھی منعقد

ہو جائے گا، نکاح رشیدہ بنت ہادی سے کیا جانا تھا اور ایجاب کے وقت زبان سے حمیدہ بنت ہادی کا نام نکل گیا، تو اب منکوحہ حمیدہ ہوگی نہ کہ رشیدہ۔ (۵)

نیت میں :

”خطا“ کا اثر قصد و نیت پر بھی پڑتا ہے، کوئی شخص روزہ کی جگہ نماز کی نیت کر لے یا نماز ظہر کی جگہ عصر کی نیت کر لے تو اس کی نیت معتبر نہ ہوگی، اور نہ روزہ ہوگا نہ نماز ظہر ادا ہوگی۔ اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ بعض عبادات میں تعین ضروری ہے، بعض عبادات اور عبادت کے بعض ارکان میں تعین ضروری نہیں، جیسے نماز کی جگہ، نماز میں رکعات کی تعداد وغیرہ، تو جن کی تعین ضروری نہیں، ان کی نیت میں خطا واقع ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ (۶)

حقوق الناس میں :

خطا کی وجہ سے ”حقوق العباد“ ساقط نہیں ہوتے، اگر کسی نے شکار جان کر کسی کی بکری یا گائے کو نشانہ بنایا اور اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کو اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا، اسی طرح کسی اور کا مال یہ سمجھ کر استعمال کر لیا کہ یہ خود اس کی اپنی ملکیت ہے تو اس کو اس کا ضمان ادا کرنا ہوگا، حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ فعل خطا کی سرانہیں، بلکہ جس موقع محل پر خطا کا صدور ہوا ہے، اس کی جزا ہے، اس کو یوں سمجھنا چاہئے کہ اگر چند آدمی نے کسی کا مال خطا ضائع کر دیا تو ان تمام لوگوں پر بحیثیت مجموعی ایک ہی تاوان عائد ہوگا، اگر

(۲) رد المحتار : ۲/۲۱۷، ط پاکستان

(۳) تیسیر التحرير : ۳۰۷/۲

(۶) الاشبہ والنظائر : ۳۳

(۱) بدائع الصنائع : ۲۰۲/۲، فصل بیان حکم ما یحرم علی المہرم

(۳) رد المحتار : ۲۳۵/۲

(۵) ہندیہ : ۱/۲۷۰

یہ ان کے فعل کی سزا ہوتی تو اس کا تقاضا تھا کہ ان میں سے ہر شخص سے علاحدہ یہ تاوان وصول کیا جاتا۔ (۱)

”خطا“ سے متعلق یہ چند احکام ذکر کئے گئے ہیں، ورنہ عبادات، معاملات اور جنایات کے بہت سے احکام ہیں جو اس سے تعلق رکھتے ہیں جو اپنی اپنی جگہ مذکور ہوں گے، خاص طور پر ”اجتہاد“ میں ”خطا اجتہاد“ قربانی میں خطا ”اضحیہ“ شکار میں خطا ”صيد“ اور قتل میں خطا ”دیت“ و ”قتل“ کے ذیل میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

خطبہ

”خطبہ“ (خ کے پیش کے ساتھ) خطاب سے ماخوذ ہے اور حاضرین سے گفتگو کرنے کو کہتے ہیں، (۲)۔ امر بالمعروف کے لئے ایک اہم ذریعہ اجتماعی خطاب ہے، اس لئے اسلام نے خطبات کو مختلف عبادات کا جزء بنا دیا ہے، جو اہل محلہ سے ہفتہ واری خطاب اور دعوت الی المعروف کا موقع فراہم کرتا ہے، عیدین تمام شہر والوں کی باہم ملاقات اور گفت و شنید کی تقریب ہے، حج کے ذریعہ تمام عالم کے مسلمانوں تک خیر کی بات پہنچانے کا موقع، ہم پہنچتا ہے، نماز استسقاء یا کسوف خاص واقعات کے پس منظر میں پڑھی جاتی ہے، ان نمازوں کے ساتھ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خطبہ دینا ثابت ہے کہ یہ مواقع ایسے ہوتے ہیں کہ اللہ کی نشانیاں سامنے ہوتی ہیں،

قلب پر تاثر کی کیفیت رہتی ہے اور جن قلوب میں طاعت و قبول کی تھوڑی صلاحیت بھی ہوتی ہے، خطاب و موعظت ان پر خاص اثر ڈالتا ہے، نکاح خوشی کا موقع ہے اور ضرورت تھی کہ اس مبارک موقع پر زوجین اور پورے ساج کو تقویٰ و خدا ترسی کی تلقین کی جائے اور اس کے فرائض یاد دلانے جائیں، اس لئے اس موقع خاص پر بھی خطبہ رکھا گیا، پس ان خطبات کی صورت میں موقع بہ موقع اصلاح و تذکیر اور اس میں ربط و تسلسل کی ایک اچھی صورت پیدا کر دی گئی۔

اس وقت جن خطبات پر فقہی احکام بیان کئے جائیں گے، وہ یہ ہیں: خطبہ جمعہ، عیدین کا خطبہ، خطبہ کسوف، خطبہ استسقاء، حج کے موقع سے عرفات کا خطبہ اور خطبہ نکاح۔

خطبہ جمعہ کا وقت

جمعہ کے موقع سے آپ ﷺ نے ہمیشہ ہی خطبہ ارشاد فرمایا ہے، اسی لئے اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جمعہ کے لئے خطبہ شرط ہے (۳) علامہ کاسانی نے اس پر آیت قرآنی ”فاسعوا الی ذکر اللہ“ (البقرہ: ۹۰) ”اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو“ سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں ”ذکر“ سے خطبہ جمعہ مراد ہے، نیز اس پر وہ روایات بھی دلیل ہیں جن میں ”خطبہ“ کو دو رکعت نماز کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے (۴) پھر خطبہ شرط ہے اور شرط کا وجود اصل عمل سے پہلے ہوتا ہے، اس لئے جمعہ کا خطبہ بھی نماز جمعہ سے پہلے ہی ہوگا (۵) طحاوی نے ابوداؤد کی ایک

(۲) النظم: ۱۱۱/۱

(۱) نظریۃ الحکم و مصادر التشريع للحصري: ۲۵۲

(۳) ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع: ۲۶۲/۱

(۳) الافصاح: ۱۶۱/۱، باب صلوة الجمعة

(۵) حوالہ سابق

مرسل روایت کی روشنی میں بتایا ہے کہ ابتداء اسلام میں جمعہ کا خطبہ بھی نماز کے بعد ہوا کرتا تھا، مگر ایک خاص واقعہ کے نتیجہ میں حضور ﷺ نے اس کی ترتیب تبدیل فرمادی اور نماز سے پہلے کر دیا، (۱) نیز خطبہ کے لئے ضروری ہے کہ ظہر کا وقت شروع ہونے یعنی زوال کے بعد ہو، اس سے پہلے خطبہ معتبر نہیں (۲) جمعہ کے خطبہ کے سلسلہ میں یہ امور خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

۱- خطبہ کا مضمون اور اس کی مقدار۔

۲- خطبہ کی زبان۔

۳- خطبہ کی سنتیں۔

۴- خطبہ کی مکروہات۔

۵- خطبہ کے درمیان سامعین کیا کریں؟

مقدار

خطبہ کی کم سے کم ضروری مقدار کیا ہوگی؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلق اللہ کا ذکر خطبہ کی نیت سے خطبہ کی شرط کو پورا کر دیتا ہے، جیسے سبحان اللہ، الحمد للہ، ”خطبہ کی نیت“ کا مقصد یہ ہے کہ چھینک آئے اور اسی نیت سے ”الحمد للہ“ کہہ دے تو یہ خطبہ نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طویل ذکر ہونا چاہئے جس کو عرف عام میں خطبہ کہا جاتا ہو (۳) ”مراقی الفلاح“ میں اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ”تہجد“ کی مقدار

”عبدہ ورسولہ“ تک کے بہ قدر ہو، تب صاحبین کے نزدیک خطبہ کا تحقق ہوگا، (۴) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک حمد، صلوة و سلام، تلاوت قرآن اور تذکیر و موعظت یہ تمام مضامین ہونے چاہئیں، جب ہی وہ ”خطبہ جمعہ“ کہلائے گا، امام مالکؒ سے یہ رائے بھی منقول ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق بھی (۵) — ان حضرات نے جمعہ کے خطبہ کی بابت آپ ﷺ کے عام معمول کو پیش نظر رکھا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کا خیال ہے کہ قرآن نے خطبہ کو مطلق: ذکر اللہ ”فاسمعوا الی ذکر اللہ“ (جمعہ ۹) سے تعبیر کیا ہے، جس میں کسی خاص مقدار کی تحدید نہیں، نیز حضرت عثمان غنیؓ کا واقعہ مشہور ہے کہ جب آپؐ نے خلیفہ منتخب ہونے کے بعد خطبہ دیا تو ”الحمد للہ“ کہنے کے ساتھ ہی ایک رعب کی سی کیفیت طاری ہوئی، آپؐ نے فرمایا کہ تم کو ایک ”قوال“ یعنی بیش گنتا رامام کی بجائے فعال اور کار کردامام کی ضرورت ہے، اسی پر اکتفاء فرمایا اور صحابہ نے اس پر کوئی تکبر بھی نہیں فرمائی (۶) البتہ چونکہ عام معمول نبویؐ اس کے خلاف رہا ہے، اس لئے حنفیہ بھی ایسے مختصر خطبہ کو مکروہ تنزیہی قرار دیتے ہیں (۷) حنفیہ کے نزدیک جمعہ کے دو خطبوں میں سے ایک بھی جمعہ کے منعقد کرنے کے لئے کافی ہے، یہی رائے مالکیہ کی ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک دونوں خطبہ شرط ہیں، ایک خطبہ کافی نہیں۔ (۸)

(۲) ہندیہ : ۱۳۶/۱

(۳) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۲۸۰

(۶) طحطاوی : ۲۸

(۸) المغنی : ۷۶۲، المہذب : ۳۶۵، فصل، خطبات الجمعہ

(۱) طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۲۷۷

(۳) کبیری : ۵۵۵ پاکستان

(۵) الاصلح : ۱۶۲/۱

(۷) حوالہ سابق

مضامین

تین مضامین تو دونوں خطبات میں مشترک ہیں، اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء، تشہد اور رسول اللہ ﷺ پر صلوٰۃ و سلام، اس کے علاوہ پہلے خطبہ میں قرآن مجید کی کسی آیت کی تلاوت ہونی چاہئے اور کچھ گفتگو معظمت و تذکیر سے متعلق بھی ہو، دوسرے خطبہ میں عام مسلمانوں کے لئے دعاؤں کا اہتمام کرنا چاہئے۔ (۱) حضور ﷺ کے خطبات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ اپنے خطبات میں وقت کے مسائل اور حالات کا پاس رکھتے تھے، اور ضروری مسائل پر گفتگو فرمایا کرتے تھے، آج بھی خطباء کے لئے اس کا خیال رکھنا بہتر ہے، بعد کے ادوار میں اہل سنت والجماعت نے جمعہ کے خطبوں میں خلفاء راشدین اور حضرات اہل بیت اطہار کے مناقب بھی کہنے شروع کئے جس کا مقصد ایک طرف ان روافض کی تردید تھی جو خلفاء ثلاثہ اور عام صحابہ "رضوان اللہ علیہم اجمعین" کو برا بھلا کہتے تھے اور دوسری طرف ناصبیہ کا رد مقصود تھا جو حضرات اہل بیت "رضی اللہ عنہم" کی ہجک کرتے تھے، اس لئے یہ بھی سلف کا متوارث عمل ہے، خیال ہوتا ہے کہ چونکہ روافض حضرت عائشہؓ کے بارے میں (نعوذ باللہ) بدگوئی کرتے ہیں اور حضرت فاطمہؓ کے علاوہ دوسری صاحبزادیوں کا انکار کرتے ہیں اس لئے فی زمانہ حضرت خدیجہؓ کے ساتھ حضرت عائشہؓ اور حضرت فاطمہؓ کے ساتھ دوسری بنات طاہرات یا مطلق ازواج مطہرات اور بنات طاہرات کا ذکر بھی کرنا چاہئے۔

خطبہ میں کون سی آیت پڑھی جائے؟ اس سلسلہ میں علامہ کاسانی نے خاص طور پر "یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضراً" (المرآن: ۳۰) پڑھنے کا ذکر کیا ہے۔ (۲) ویسے یہ آیت:

ان الله بما عملتمون بالعدل والاحسان واعياء ذى القربى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم
لعلكم تذكرون. (النحل: ۹۰)

کا پڑھنا حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے ثابت ہے اور اس آیت کی جامعیت کی وجہ سے اس کے پڑھنے کا توارث رہا کیا ہے۔

واجبات

خطبہ میں تین باتیں واجب ہیں:

۱- پاکی کی حالت میں ہونا (۳) — تاہم جنابت یا بے وضوہ حالت میں خطبہ دیدے تو حنفیہ کے نزدیک خطبہ صحیح ہو جائے گا، امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا، (۴) ان حضرات کا خیال ہے کہ چونکہ خطبہ گویا نماز جمعہ کی دو رکعت کے قائم مقام ہے، اس لئے جیسے نماز پاکی کے بغیر صحیح نہیں، خطبہ بھی صحیح نہیں، حنفیہ کے یہاں بھی حالت جنابت میں خطبہ دیا ہو تو خطبہ کا اعادہ بہتر ہے۔ (۵)

۲- سائر لباس کے ساتھ خطبہ دیا جائے۔ (۶)

(۲) بدائع الصنائع: ۲۶۳/۱

(۵) طحطاوی علی مرقی الفلاح: ۲۸۰

(۱) کبیری: ۵۵۵

(۳) کبیری: ۵۵۵

(۴) بدائع الصنائع: ۱۶۳/۱

(۶) کبیری: ۵۵۵

۳- خطیب کھڑا ہو کر خطبہ دے (۱) — امام شافعیؒ کے یہاں خطبہ کیلئے کھڑا ہونا شرط ہے، امام احمدؒ کے یہاں شافعیہ کی طرح شرط نہیں، (۲) البتہ حنفیہ کے نزدیک گویا عذر بیٹھ کر خطبہ دینے سے خطبہ کی شرط پوری ہو جائے گی مگر اس کا یہ عمل مکروہ ہوگا، حنفیہ کہتے ہیں کہ جہاں تک خطبہ کے کفایت کرنے کی بات ہے تو وہ تولیث کر خطبہ دینے سے بھی ہو جائے گا۔ (۳)

کا سانی وغیرہ نے ان تینوں کو بھی ”سنن“ میں شمار کیا ہے، مگر اس حقیر نے اس میں علامہ ابراہیم طبری (م: ۹۵۶ھ) کی اتباع کی ہے۔
سنتیں

خطبہ کی سنتیں یہ ہیں:

۱- دو خطبہ دینا اور ایک پر اکتفا نہ کرنا۔ (۴)

۲- دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا، یہ بیشک تین آیات کے بہ قدر ہونی چاہئے (۵) امام سرخسی کے نزدیک اس قدر بیٹھنا کافی ہے کہ تمام اعضاء اپنی اپنی جگہ آجائیں، امام شافعیؒ کے یہاں دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا واجب ہے، فقہاء احناف نے حضور ﷺ کے معمول مبارک کے پیش نظر درمیان میں نہ بیٹھنے کو مکروہ قرار دیا ہے، الاصح ان یکون مسیناً بتوک الجلسة

بین الخطبتین .

۳- خطبہ کے درمیان سامعین کی طرف توجہ اور ان سے مخاطب، اور سامعین کے لئے بھی مسنون ہے کہ وہ خطیب کی طرف متوجہ رہیں۔ (۶)

۴- خطبہ سے پہلے خطیب منبر پر بیٹھ جائے جو محراب کے دائیں جانب یا اس کے مقابل میں بنا ہوا ہو۔ (۷)

۵- خطیب کے سامنے اذان دی جائے جس پر متواتر سلف صالحین کا عمل ہے۔ (۸)

۶- خطبہ مختصر دیا جائے جو طوالمفصل کی کسی سورت کے برابر ہو، زیادہ طویل نہ ہو، (۹) اور یہ مقابلہ نماز کے مختصر ہو، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ لمبی نماز اور مختصر خطبہ آدمی کے تفقہ کی علامت ہے۔ (۱۰)

خطبہ کی کچھ سنتیں وہ ہیں، جو خطبہ کے مضامین سے متعلق ہیں، شروع میں تعوذ پھر حمد و ثنا، اس کے بعد توحید و رسالت کی شہادت، رسول اللہ ﷺ پر درود و سلام، موعظت و نصیحت اور قرآن مجید کی قراءت، قراءت قرآن تین چھوٹی یا ایک بڑی آیت کے بہ قدر پڑھنا چاہئے، اس کے چھوڑ دینے میں کراہت ہے، دوسرے خطبہ میں پھر حمد و ثنا اور صلوٰۃ و سلام کا اعادہ، نیز مسلمانوں کے لئے دعاء، خلفاء راشدین اور اہل بیت کا ذکر بھی مناسب ہے، مستحب ہے کہ خطیب اپنی آواز بلند رکھے اور

(۲) المغنی: ۷/۲۲

(۳) بدائع الصنائع: ۲/۲۳۱

(۶) بدائع: ۲/۲۳۱

(۸) حوالہ سابق

(۱۰) بدائع الصنائع: ۲/۲۳۱

(۱) حوالہ سابق

(۳) طحطاوی علی المراقی: ۲۸۰

(۵) طحطاوی علی المراقی: ۲۸۱

(۷) مراقی الفلاح مع الطحطاوی: ۲۸۰

(۹) ہندیہ: ۱۳۷/۱

تاخیر پر ان کو تنبیہ فرمائی (۱) اس سے معلوم ہوا کہ خطیب کا خطبہ کے درمیان ایسی گفتگو کرنا جو ”امر بالمعروف“ کا درجہ رکھتی ہو، جائز ہے۔

خطبہ کے درمیان تحیۃ المسجد

خطبہ ہفتہ وار تذکیر و موعظت کی ایک صورت ہے، اس لئے فقہاء نے اس کے سننے اور خطیب کی طرف متوجہ رہنے کی بڑی تاکید فرمائی ہے، خطبہ کے دوران سامعین کا گفتگو کرنا یا قرآن مجید کی تلاوت کرنا مکروہ ہے (۲) یہی حکم خورد و نوش کا ہے (۸) ہر طرح کی نفل و فرض نماز بھی مکروہ ہے، البتہ امام شافعیؒ نے خطبہ کے درمیان تحیۃ المسجد کی اجازت دی ہے (۹) کیونکہ آپؐ نے خطبہ کے درمیان حضرت سلیم غطفانیؓ کو دو رکعت ادا کرنے کا حکم فرمایا (۱۰) حنفیہ کا خیال ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی اور مقصد چونکہ ان کا تعاون کرنا تھا تو آپؐ چاہتے تھے کہ لوگ ان کی خستہ حالی کو ملاحظہ کریں، دوسرے نسائی کی روایت میں یہ ہے کہ آپؐ نے ان کی نماز کے درمیان خطبہ موقوف کر دیا تھا، (۱۱) پس ممانعت اس لئے ہے کہ خطبہ سننے میں رکاوٹ نہ پیش آئے اور یہاں خطبہ ہی موقوف تھا۔

سلام و کلام اور ذکر و تلاوت

سلام کرنا، سلام کا جواب دینا، جھینکنے والے کا تحمید کہنا اور

دوسرے خطبہ میں بہ مقابلہ پہلے خطبہ کے آواز کم بلند ہو۔ (۱)
خطبہ میں عصا کا استعمال بھی مستنوں ہے اور رسول اللہ ﷺ کا عمل اس سلسلہ میں ثابت ہے، (۲) گو بعض فقہاء نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ (۳) (دیکھئے: مادہ ”الحکاء“)

یہاں یہ وضاحت مناسب ہوگی کہ خطبہ کے واجبات سنن اور مستحبات و آداب کے بیان میں فقہاء کے یہاں خاصا تفاوت پایا جاتا ہے، کیونکہ عموماً یہ احکام آنحضرت ﷺ سے ثابت ہیں اور آپ ﷺ کے افعال و معمولات میں بعض سنت کے درجہ پر ہیں اور بعض مستحب کے درجہ پر۔

مکروہات

خطبہ کی بعض مکروہات جو خطیب سے متعلق ہیں، اوپر ذیلی طور پر ان کا ذکر آچکا ہے، جیسے ناپاکی کی حالت میں خطبہ، خطبہ کا مذکورہ مضامین سے خالی ہونا، دو خطبوں کے درمیان نشست کا نہ پایا جانا وغیرہ، اس کے علاوہ کسی بھی سنت کا ترک مکروہ ہے، (۴) خطیب کا خطبہ کے درمیان کوئی ایسی بات کسی شخص سے کرنا جو ”امر بالمعروف“ کے قبیل سے ہے جائز ہے، لیکن اس کے علاوہ گفتگو کی تو گویا وجود درمیان میں انقطاع کے خطبہ درست ہو جائے گا مگر اس کا یہ عمل مکروہ ہوگا (۵) حضرت عمرؓ نے خطبہ دے رہے تھے کہ حضرت عثمان شریف لائے، حضرت عمرؓ نے اس

(۱) ملخصاً: ہندیہ ۱۳۶-۱۳۷

(۲) خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۰۵/۱، ہندیہ ۱۳۸

(۳) بدائع الصنائع: ۴۶۵/۱

(۴) بدائع الصنائع: ۲۶۳/۱

(۵) بدائع الصنائع: ۲۶۳/۱

(۱۱) نسائی: ۳۰۷/۳ باب النهی عن تخطی رقاب الناس

(۲) دیکھئے: طحطاوی علی مراقی الفلاح: ۲۸۱

(۳) مراقی الفلاح مع الطحطاوی: ۲۸۱

(۲) بخاری: ۲۸/۲، باب فضل الفصل يوم الجمعة

(۸) خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۰۶/۱

(۱۰) ابوداؤد ۱۵۹/۱، باب اذا فعل الرجل والامام یخطب

خطبہ مسودہ دیکھتے اور اس کی تصحیح کرتے جاتے تھے، (۶) ظاہر ہے جو حکم کتب فقہ کا ہوگا وہی حکم بہ درجہ اولیٰ علوم قرآن و حدیث کا ہوگا اور جو گنجائش فقہ حنفی کی کتابوں کے لئے ہوگی ضرور ہے کہ دوسرے فقہاء اور علماء ربانی کی کتابوں کا بھی یہی حکم ہو، مگر شریعت میں خطبہ سننے اور خطبہ کی طرف متوجہ رہنے کی جو تاکید ہے اور بعض اہل علم نے قراءت قرآن کے وقت استماع (بہ غور سننے) اور انصاف (خاموش رہنے) کے حکم قرآنی کا مصداق جو خطبہ کو بھی قرار دیا ہے، (۷) اس کی روشنی میں قرین صواب یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ چاہے دوری کی وجہ سے خطبہ سمجھ میں نہ آئے، سکوت و خاموشی پھر بھی ضروری ہوگی۔

آداب

خطبہ کے درمیان کوئی ضروری بات کہنی ہو خواہ نبی عن المنکر ہی کے قبیل سے کیوں نہ ہو، اشارۃً کہی جائے اور ہاتھ یا آنکھ وغیرہ کے اشارہ سے کام لیا جائے، (۸) امام سے قریب بیٹھنا افضل ہے، (۹) البتہ گردن پھانڈ کر آگے بڑھنے کی کوشش نہ کی جائے (۱۰) کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، (۱۱) مگر خطبہ کے دوران نشست کی کوئی خاص ہیئت و کیفیت مقرر نہیں، تاہم فقہاء نے اس میں بھی شائستگی کو ملحوظ رکھا ہے، اور کہا ہے کہ نماز کے قعدہ میں جس طرح بیٹھتا ہے، اس طرح بیٹھنا بہتر ہے۔ (۱۲)

سننے والے کا اس کا جواب دینا بھی مکروہ ہے، امام شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سلام اور چھینک کا جواب دیا جاسکتا ہے، (۱) ہاں زبان سے تلفظ کے بغیر دل ہی دل میں جواب دے تو مضائقہ نہیں بلکہ بہتر ہے (۲) یہ کراہت کچھ سلام و کلام ہی پر موقوف نہیں، ہر کام جو خطبہ سننے میں رکاوٹ ہو مکروہ ہے، تسبیح، تہلیل، تجرید و کتابت وغیرہ (۳) حاصل یہ ہے کہ یہ قول علامہ طاہر عبدالرشید بخاری جو افعال نماز میں حرام ہیں خطبہ میں بھی حرام ہیں، (۴) عالمگیری میں صراحت ہے کہ دوران خطبہ درود پڑھنا بھی مکروہ ہے، وتکبرہ الصلوۃ علی النبی ﷺ (۵)

فقہاء نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ اگر خطیب سے دور ہو اور وہاں تک خطبہ کی آواز نہ پہنچتی ہو، تو اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس سلسلہ میں خود مشائخ احناف سے مختلف اقوال منقول ہیں، محمد بن مسلمہ کا خیال ہے کہ خاموشی اختیار کرے، نصیر بن یحییٰ کے یہاں قرآن کی تلاوت (غالباً آہستہ ”رحمانی“) بہتر ہے، امام ابو یوسفؒ بھی سکوت ہی کو کہتے ہیں اور یہی بات زیادہ قرین قیاس ہے، رہ گیا ایسے لوگوں کا دینی کتابوں کا مطالعہ کرنا، تو لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب یعنی احناف کی کتابوں کو دیکھا جاسکتا ہے، بلکہ خود امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وہ دوران

(۱) بدائع الصنائع : ۲/۱۳۱

(۲) حوالہ سابق

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ : ۲۰۶

(۴) خلاصۃ الفتاویٰ : ۲۰۶/۱

(۵) خلاصۃ الفتاویٰ : ۲۰۶/۱

(۶) عالمگیری : ۱۳۷/۱

(۷) ہندیہ : ۱۳۷/۱

(۸) حوالہ سابق

(۹) ہندیہ : ۱۳۷/۱

(۱۰) بدائع الصنائع : ۲۵۴/۱

(۱۱) حوالہ سابق

(۱۲) نسائی : ۲۸۷/۱، باب النہی عن تخطی رقاب الناس

خطبے کے لئے نکلنے کے بعد

نماز توڑ دے۔ (۵)

خطبہ عیدین

جمعہ کی طرح شریعت نے عیدین میں بھی خطبہ رکھا ہے، رسول اللہ ﷺ کا معمول تھا کہ ہمیشہ نماز عیدین کے بعد خطبہ ارشاد فرماتے، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے بھی صریحاً یہی معمول نقل کیا گیا ہے (۶) اس خطبہ کے احکام بھی بالعموم وہی ہیں جو جمعہ کے خطبہ کے ہیں، لیکن بعض احکام میں فرق بھی ہے، قاضی خاں نے دو باتوں میں فرق بیان کیا ہے، ایک یہ کہ جمعہ تو خطبہ کے بغیر جائز ہی نہیں ہوگا، لیکن عیدین اس کے بغیر بھی جائز ہیں، دوسرے جمعہ کا خطبہ نماز سے پہلے ہوتا ہے اور عیدین کا بعد میں، (۷) گو بنو امیہ کے بعض خدا ناترس بادشاہوں نے اپنی ناحق باتیں سننے پر مجبور کرنے کے لئے خطبہ کو عیدین سے پہلے کر دیا تھا اور غالباً اس ناشائستہ اور خلاف شرع حرکت کا موجد مروان بن عبد الملک تھا (۸) مگر صحابہ نے اس پر نکیر فرمائی (۹) اور محدثین نے خاص طور پر اس کی تردید کے لئے اپنی کتابوں میں ”باب“ قائم فرمائے (۱۰) البتہ اگر پہلے خطبہ دے ہی دیا تو نماز کے بعد اعادہ ضروری نہیں (۱۱) اسی طرح جیسا کہ مذکورہ خطبہ نہ پہلے دیا نہ بعد کو، پھر بھی نماز عید ادا ہو جائے گی۔ (۱۲)

ابھی خطبہ شروع نہ ہوا ہو مگر امام خطبہ کے لئے منبر پر بیٹھ چکا ہو اور اذان ہو رہی ہو، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اس وقت بھی نماز اور گفتگو جائز نہیں، امام ابو یوسفؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نماز تو مکروہ ہے مگر گفتگو میں کوئی حرج نہیں، (۱) امام صاحب کے پیش نظر حضور ﷺ کا یہ عام مطلق ارشاد ہے کہ جب خطیب نکل جائے تو کوئی گفتگو درست ہے اور نہ نماز، اذا خرج الخطيب فلا صلوة ولا كلام۔ (۲) اور صاحبین نے شارع کے خشاہ کو پیش نظر رکھا ہے کہ مقصود خطبہ کا سننا ہے، نہ کہ امام کو دیکھنا اور اذان کو سننا، دوسرے فقہاء بھی اس وقت کلام کی اجازت دیتے ہیں۔ (۳)

اگر نماز شروع کر چکا تھا کہ خطیب خطبہ کے لئے نکلے تو دو رکعت میں سے ایک پڑھ چکا تھا تو دوسری کو مکمل کر لے، چار رکعت کی نیت کی اور تیسری کا سجدہ بھی کر چکا تو اب چوتھی مکمل کرے، تیسری رکعت شروع کر چکا اور سجدہ نہیں کر پایا، تو بعضوں کا خیال ہے کہ قعدہ کی طرف لوٹ آئے اور بعض کہتے ہیں کہ پوری کر لے، مگر بہر صورت اس کا خیال ضرور رکھے کہ نماز ہلکی اور مختصر طور پر ہی پوری کرے۔ (۴) اگر نماز کے درمیان ہی خطبہ شروع ہو جائے اور پہلی رکعت کا سجدہ کر چکا ہو تو دوسری رکعت مکمل کر لے، پہلی رکعت کا سجدہ بھی نہ کر پایا تھا تو بلا تاخیر

(۱) بدائع الصنائع : ۲/۲۶۳

(۳) بدائع الصنائع : ۲/۲۶۳

(۵) ہندیہ : ۱۳۸/۱

(۷) خانیہ علی ہامش الہندیہ : ۱۸۲/۱

(۹) مسلم : ۲۹۰/۱، کتاب صلاۃ العیدین

(۱۱) خانیہ : ۱۸۲/۱

(۲) نصب الرایہ : ۲۰۱/۲

(۴) خلاصۃ الفتاویٰ : ۲۰۹/۱

(۶) بخاری : ۱۳۱/۱، باب الخطبۃ بعد العید

(۸) ترمذی : ۱۱۹/۱

(۱۰) ترمذی : ۱۱۹/۱

(۱۲) بدائع الصنائع : ۲/۲۷۱

عیدین کا خطبہ کلمہ حمد و ثنا کی بجائے تکبیر تشریق سے شروع ہوگا اور گو تکبیر کی کوئی تعداد مقرر نہیں، مگر بہتر ہے کہ پہلے خطبہ کے آغاز میں مسلسل نو اور دوسرے خطبہ میں شروع میں مسلسل سات تکبیرات کہی جائیں (۱) امام کی تکبیرات اور درود پڑھنے کے درمیان آہستہ اور ہلکی آواز میں مقتدی بھی تکبیر و صلوٰۃ کا ورد رکھیں (۲) عید الفطر کے خطبہ میں خاص طور پر صدقۃ الفطر کے احکام اور عید الاضحیٰ کے خطبہ میں قربانی اور تشریق کے ایام مکمل ہونے تک تکبیر کے احکام کی وضاحت کر دینی چاہئے۔ (۳)

کسوف اور استسقاء میں

اسلام نے سورج گہن کے موقع سے بھی ایک خاص نماز رکھی ہے جو واقعہ کی مناسبت سے ”صلوٰۃ کسوف“ کہلاتی ہے، خود آپ ﷺ نے گہن کے موقع سے یہ نماز ادا فرمائی تھی، اتفاق سے اسی دن صاحبزادہ رسول حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وفات کا سانحہ پیش آیا، عرب میں پہلے سے خیال پایا جاتا تھا کہ سورج اور چاند کو کسی بڑے شخص کی پیدائش اور موت کی وجہ سے گہن لگتا ہے، صحابہ کو خیال ہوا کہ آج کا یہ سانحہ شاید حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وفات کا اثر ہے، آپ ﷺ نے مناسب جانا کہ بروقت اس غلط فہمی کا ازالہ کر دیا جائے، چنانچہ نماز کے بعد آپ ﷺ نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا اور اس میں وضاحت کی کہ یہ چاند سورج خدا کی

نشانیوں ہیں، اشخاص کی موت و حیات سے ان کے گہن کو کوئی سروکار نہیں۔ اب اکثر فقہاء نے تو آپ کے اس خطاب کو محض ایک اتفاقی واقعہ سمجھا جس کا مقصد ایک غلط فہمی کا ازالہ تھا، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اسی نقطہ نظر کے حامل ہیں اور نماز کسوف میں کسی خطبہ کے قائل نہیں (۴) مگر امام شافعی نے جمعہ و عیدین کی طرح اس کو بھی ایک خطبہ سمجھا ہے اور اس لئے وہ نماز کسوف کے بعد خطبہ کو مسنون قرار دیتے ہیں (۵) امام بخاری بھی امام شافعی کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔ (۶)

نماز استسقاء جو بارش کے لئے نماز حاجت کے طور پر ادا کی جاتی ہے، امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک اس نماز کے بعد بھی خطبہ پڑھا جائے گا، امام محمدؒ کے نزدیک دو خطبہ ہوں گے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک (۷) امام مالکؒ اور شافعی بھی نماز کے بعد دو خطبوں کے قائل ہیں (۸) امام احمدؒ سے دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں (۹) جو لوگ خطبہ کے قائل ہیں ان کے پیش نظر غالباً یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے استسقاء کی دو گانہ نماز عید کی طرح ادا فرمائی ہے (۱۰) اور عید کی نماز کے ساتھ خطبہ بھی ہے، البتہ یہ خطبہ بجائے منبر کے زمین پر کھڑے ہو کر دیا جائے گا حسب ضرورت لکڑی وغیرہ کا سہارا لیا جاسکتا ہے (۱۱) عام خطبوں کی طرح اس کی ابتداء بھی تمہیدی کلمات سے ہوگی۔ (۱۲)

(۲) طحاوی علی المراقی : ۲۹۲

(۳) الافصاح : ۱۷۸/۱، رد المحتار : ۵۶۵/۱

(۶) بخاری : ۱۳۵/۱، باب قول الامام فی خطبة الکسوف الخ

(۸) الافصاح : ۱۸۰/۱

(۱۰) ترمذی : ۱۲۳/۱، باب ماجاء فی صلوٰۃ الاستسقاء

(۱۲) درمختار علی هامش الرد : ۵۶۱/۱

(۱) مرآۃ الفلاح مع الطحاوی : ۲۹۲

(۳) ہندہ : ۱۵۰/۱

(۵) الافصاح علی المذاهب الاربعہ : ۱۷۹/۱

(۷) بدائع الصنائع : ۲۸۲/۱

(۹) الافصاح : ۱۸۰/۱

(۱۱) بدائع الصنائع : ۲۸۳/۱

خطبات حج

حج کے موقع سے رسول اللہ ﷺ سے تین خطبات ثابت ہیں، ایک سات ذوالحجہ کو (۱) اس خطبہ میں ”یوم ترویہ“ (۸ رزی الحجہ) کو مکہ سے منی کے لئے روانگی سے لے کر ”یوم عرۃ“ یعنی نویں ذی الحجہ کی صبح تک کے احکام بیان کئے جائیں گے اور یہ حیثیت مجموعی حج سے متعلق افعال پر روشنی ڈالی جائیگی (۲) دوسرا خطبہ آپ ﷺ نے میدان عرفات میں ۹ رزی الحجہ کو دیا ہے (۳) جو ایک تاریخی خطبہ کی حیثیت سے حدیث و سیرت کی کتابوں میں محفوظ ہے (۴) اس خطبہ میں ”یوم نحر“ (۱۰ رزی الحجہ) تک کے احکام بیان کردئے جائیں گے (۵) تیسرا خطبہ آپ ﷺ نے ۱۰ رزی الحجہ کو خود منی میں ارشاد فرمایا ہے، (۶) چنانچہ فقہاء نے اس تیسرے خطبہ کو بھی مسنون قرار دیا ہے جس میں ۱۲ رزی الحجہ تک کے احکام و مسائل بیان کردئے جائیں۔ (۷)

خطبہ نکاح

نکاح نہ صرف زوجین بلکہ دونوں کے خاندان کے لئے بھی خوشی و مسرت کا موقع ہے اور زوجین تو اس دن سے گویا ایک نئی زندگی شروع کرتے ہیں، اسلام ایسے موقعوں پر خاص طور سے انسان کو اللہ کی نعمت کی طرف متوجہ کرتا ہے، اسی توجہ دہانی کے لئے اور دعاء کے لئے خطبہ نکاح رکھا گیا ہے، یہ ایک عمومی خطبہ ہے، جو نکاح کے علاوہ دوسرے مواقع پر بھی پڑھا جاتا ہے،

حدیث میں اس کے لئے ”خطبہ الحاجۃ“ یا، ”تہنید الحاجۃ“ کے الفاظ آئے ہیں اور یہی میں نکاح کی صراحت موجود ہے (۸) بعض صحابہ سے اس سلسلہ میں جو خطبہ منقول ہے (۹) اس میں کلمہ تحمید اور شہادت کے بعد تین ایسی آیات ہیں جن میں چار دفعہ تقویٰ کا حکم ہے (۱۰) (۱) عمران: ۱۰۳، النساء: ۱۱۱، البقرہ: ۱۷۷، اس کے بعد نکاح سے متعلق چند حدیثیں اور دعائیہ کلمات کا پڑھنا متواتر معمول ہے۔ نکاح کے موقع سے اس خطبہ کی معنویت اور تقویٰ کی بار بار یاد دہانی آفتاب نصف النہار کی طرح روشن اور واضح ہے کہ از دوامی زندگی میں معاشرت بالمعروف، قانون اور ضابطوں کے ہزار بندھنوں کے باوجود خدا کے خوف اور تقویٰ و اللہیت کے بغیر نہیں برقی جاسکتی۔

ختم قرآن مجید پر

غرض کل نو خطبات مواقع و حالات کے لحاظ سے ثابت ہیں: جمعہ، استسقاء، نکاح اور کسوف، یہ خطبات تہنیدی کلمات سے شروع کئے جاتے ہیں، عید الفطر، عید الاضحیٰ، حج کے تین خطبات، ان پانچ خطبات میں ابتداء بکبیر تشریق کے کلمات سے ہوتی ہے، علامہ ہکفمی نے ایک اور خطبہ کا ذکر کیا ہے، ”ختم قرآن“ پر جس کے آغاز میں کلمات تحمید کہے جائیں گے، (۱۰) معلوم نہیں ہکفمی یہ خطبہ کہاں سے لائے ہیں اور کتاب و سنت میں اس کا ماخذ کیا ہے؟

(۱) فتح القدیر: ۳۶۸/۲

(۳) بخاری: ۲۳۴/۱

(۵) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی: ۳۹۸-۹۹

(۷) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی: ۳۹۸-۹۹

(۹) مجمع الزوائد: ۲۸۸/۳

(۲) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی: ۳۹۸-۹۹

(۴) السیرۃ النبویۃ لابن ہشام: ۳۳۸/۳، دارالمنار

(۶) بخاری: ۲۳۴/۱، باب خطبۃ ایام منی

(۸) یکمیت: نیل الاوطار: ۳۹۰/۶

(۱۰) در مختار علی هامش الرد: ۵۶۱/۱

پیام نکاح کے آداب

خطبہ (خ کے زیر کے ساتھ) کے معنی پیام نکاح کے ہیں، یہ نکاح سے پہلے کا مرحلہ ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس سلسلہ میں ہدایت فرمائی ہے کہ اگر ایک شخص نکاح کا پیام دے چکا ہو تو جب تک بات کسی نتیجہ پر نہ پہنچ جائے، دوسرے شخص کو پیام دینے سے اجتناب کرنا چاہئے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

لا یخطب الرجل علی خطبة اخیه حتی یتبرک

الخطاب قبلہ او یاذن لہ الخطاب (۱)

ایک شخص دوسرے شخص کے پیام کی موجودگی میں نکاح کا پیام نہ دے، تا آنکہ پہلے پیام دینے والا اس رشتہ سے باز نہ آجائے یا وہ خود اس دوسرے شخص کو اجازت دے دے۔

اس لئے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو باہم تنافس اور نزاع کا اندیشہ ہے۔

تاہم یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پہلے شخص کے پیام کی طرف عورت یا اس کے ولی مائل ہوں، اگر عورت کا اس رشتہ کی طرف میلان نہ ہو تو دوسرے شخص کیلئے پیام نکاح دینے میں قباحت نہیں، چنانچہ حضرت فاطمہ بنت قیس کو حضرت معاویہ اور ابو جہم نے نکاح کا پیام دیا ہوا تھا، اس کے باوجود آپ ﷺ نے حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے نکاح کا پیام دیا اور اس کو

انہوں نے قبول کیا (۲) اسی طرح اگر عورت کو بیک وقت کئی اشخاص نے پیام نکاح دے رکھا ہو اور کئی رشتے اس کے سامنے زیر غور ہوں تو کسی نئے شخص کے لئے نیا پیام دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اذا کان للمرأة خطاب یخطبونها لایباس بان

یخطبها رجل غیرہم وان کان واحداً ومالت

الیہ اکرہ ان یدخل علیہا واحد (۳)

اس بات سے بھی منع کیا گیا ہے کہ عدت کے درمیان کسی عورت کو نکاح کا پیغام دیا جائے، البتہ اگر صریحاً پیغام نہ دیا جائے، محض اشارہ و کنایہ میں اپنی بات کہی جائے تو اس کی گنجائش ہے، خود قرآن مجید نے اس کی اجازت دی ہے (بقرہ: ۲۳۲) (تفصیل انشاء اللہ ”عدت“ کے تحت مذکور ہوگی)

مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت

آپ ﷺ نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ جس عورت کو پیام نکاح دینا ہو (مخطوبہ) اس کو پہلے دیکھ لیا جائے، حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم کسی عورت کو پیغام نکاح دو تو اگر تم اس چیز کو دیکھ سکو جو تمہارے لئے اس سے نکاح کا باعث بن رہی ہے تو دیکھ لینا چاہئے (۴) اسی لئے عام طور پر فقہاء نے مخطوبہ کو دیکھ لینے کو مستحب قرار دیا ہے (۵) شہوت کا اندیشہ ہو پھر بھی مخطوبہ کو دیکھ

(۱) بخاری: ۷۷۲۲، باب لا یخطب علی خطبة اخیه حتی تنکح الخ، نیز لا یخطب: ابو داؤد: ۲۸۴۱

(۲) ترمذی: ۱۳۵۱، باب ما جاء ان لا یخطب الرجل علی خطبة اخیه

(۳) خلاصۃ الفتاوی: ۳۶۶/۳، کتاب الکراہیۃ الفصل السادس فی النکاح والجماع

(۴) رحمة الامة: ۲۶۶، کتاب النکاح

(۵) ابو داؤد: ۲۸۴۱، باب الرجل ینظر الی المرأة وهو یرید تزویجها

سکتا ہے (۱) اگر خود نہ دیکھ سکے تو ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی عورت

کے ذریعہ لڑکی دیکھالی جائے اور وہ اس مرد سے لڑکی کی شکل و شبہت واضح کر دے۔ (۲)

لڑکی کا پیام دینے والے کو دیکھنا

جس طرح مرد کے لئے مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت ہے؛

اسی طرح عورت کے لئے بھی پیام دہندہ مرد کو دیکھنے کی گنجائش

ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ دونوں ایک دوسرے کو دیکھ

لیں (۳) مالکیہ اور شوافع کے یہاں بھی اس کی صراحت ملتی

ہے۔ (۴) علامہ شامی نے اس سلسلہ میں بڑی اچھی بات لکھی

ہے فرماتے ہیں کہ عورت کو بدرجہ اولیٰ دیکھ لینا چاہئے، اس

لئے کہ مرد کیلئے تو گنجائش ہے کہ بوی پسند نہ آئے تو اس کو طلاق

دے کر علاحدگی حاصل کر لے، مگر عورت کیلئے تو اس کی بھی

گنجائش نہیں ”بل ہی اولی منه فی ذالک لانه یمکنہ

مفارقة من لا یرضاہا بخلافہا“۔ (۵)

تاہم ظاہر ہے کہ نکاح سے پہلے مرد کا عورت یا عورت کا

مرد کو دیکھنا محض نکاح کی نیت سے ہونا چاہئے، تجمیل ہوس مقصود

نہ ہونی چاہئے، نیت پاکیزہ ہو مگر غیر ارادی طور پر شہوت پیدا

ہوگئی تو عند اللہ اپنی نیت کی وجہ سے وہ قابل غصہ ہے۔

مخطوبہ کو دیکھنے کے اصول و احکام

مخطوبہ کو دیکھنے کے سلسلہ میں درج ذیل احکام و آداب

ہیں:

۱- نکاح کے ارادہ کے بعد اور پیام نکاح سے پہلے ہی دیکھ

لے، پیام دینے کے بعد رشتہ ترک کرنے میں لڑکی کے

لئے ایذا ہے۔ (۶)

۲- اگر لڑکی پسند نہ آئے تو سکوت اختیار کرے اور دوسروں

کے سامنے اس کا اظہار نہ کرے کہ اس میں عیب بھی ہے

اور ایذا مسلم بھی۔

۳- نکاح کا پختہ ارادہ ہو، محض سرسری خیال کے تحت لڑکی

کو دیکھنا مناسب نہیں۔

۴- بہتر ہے کہ مخطوبہ کو اس طرح دیکھے کہ اس کو پتہ نہ چلے،

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں صراحت ہے کہ میں نے

ایک لڑکی کو نکاح کا پیغام دیا اور اس کو چھپ کر دیکھا، (۷)

امام احمد نے بھی ایک روایت میں یہ وضاحت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا

ارشاد نقل کیا ہے کہ گولڑی کو معلوم نہ ہو، تم مخطوبہ کو دیکھ سکتے

ہو۔ (۸) یہ طریقہ اس لئے بہتر ہے کہ اگر رشتہ منظور نہ ہو تو

لڑکی کی دل شکنی نہیں ہوتی، اگر علم و اطلاع کے ساتھ دیکھنے

کے بعد رشتہ نامنظور ہو جائے تو باعث اذیت ہوتا ہے اور

تکلیف دہ نفسیاتی اثر مرتب ہوتا ہے۔ البتہ مالکیہ بلا علم

و اطلاع مخطوبہ کے دیکھنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں

کہ خود اس کی یا اس کے ولی کی اجازت ضروری ہے۔ (۹)

(۲) رد المحتار: ۲۳۷/۵

(۳) دیکھئے: حاشیہ دسوقی: ۲۱۵/۲، مغنی المحتاج: ۱۲۸/۳

(۶) السراج الوہاج: ۳۵۹

(۸) نیل الاوطار: ۱۲۵/۶

(۱) در مختار علی هامش الرد: ۲۳۷/۵

(۳) موسوعة فقہ عمر بن الخطاب: ۷۷۲/۱

(۵) رد المحتار: ۲۳۷/۵

(۷) ابو داؤد: ۲۸۲/۱، باب الرجل ینظر الی المرأة الخ

(۹) بلغة السالک علی الشرح الصغیر: ۳۷۶/۱

۵- خود دیکھے، کسی اور مرد سے نہ دکھائے، البتہ عورتوں کے ذریعہ بھی دکھلا سکتا ہے، مالکیہ نے دوسرے مرد کے ذریعہ بھی دیکھنے کی اجازت دی ہے۔ (۱)

۶- مخطوبہ کے ساتھ ظلمت کسی طور جائز نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب بھی اجنبی مرد و عورت تنہا ہوتے ہیں ان دو میں تیسرا شیطان ہوتا ہے۔ (۲)

آجکل مغربی تہذیب میں نکاح سے پہلے عرصہ تک زوجین کے درمیان باہمی معاشرت اور ہر طرح کے تجربات محض انار کی اور بے حیائی ہے اور اسلام ہرگز اس کا روادار نہیں۔

۷- مخطوبہ کو صرف دیکھنا جائز ہے، چھونا جائز نہیں کہ وہ اجنبی عورت ہے اور اجنبی عورت کو جن مواقع پر دیکھنا جائز ہے، ان مواقع پر بھی ہاتھ لگانا روا نہیں۔ (۳)

۸- اگر ایک نظر کافی ہو جائے تو دوسری نظر ڈالنا جائز نہیں، ہاں اگر ایک نگاہ میں صحیح طور پر نہ دیکھ پائے تو دوبارہ دیکھ سکتا ہے۔ (۴)

۹- عورت اپنے پیام دہندہ مرد کو ناف سے گھٹنے تک کا حصہ چھو کر دیکھ سکتی ہے، مرد مخطوبہ کے جسم کے کسی حصہ کو دیکھ سکتا ہے؟ — اس سلسلہ میں احناف، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نیز قریب قریب تمام ہی فقہاء متفق ہیں کہ چہرہ اور

ہتھیلیاں دیکھی جاسکتی ہیں (۵) البتہ واؤڈ گاہری شرمگاہ کے علاوہ پورے جسم کے دیکھنے کو (۶) اور ابن حزم باقاعدہ پورے وجود کے دیکھنے کو جائز قرار دیتے ہیں (۷) مگر یہ اقوال کتاب و سنت کی تعلیمات کے سراسر خلاف اور شریعت کے مزاج و مذاق کے مغائر، نیز سلف صالحین کے اجماع و اتفاق سے بالکل مختلف ہے، صحیح وہی ہے جو ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کی رائے ہے۔

نفسین

(موزہ)

موزوں پر مسح وضوء میں پاؤں دھونے کی جگہ کفایت کر سکتا ہے، اس پر اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے (۸) امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ میں ان لوگوں کے بارے میں کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں، جو ”مسح علی النفسین“ (موزوں پر مسح) کے قائل نہیں (۹) علامہ عینی نے نقل کیا ہے کہ اتسی (۸۰) صحابہ سے اس کی روایتیں منقول ہیں، (۱۰) حسن بصری کہتے ہیں کہ خود مجھ سے ستر (۷۰) صحابہ نے مسح علی النفسین کی بابت روایت نقل کی ہے (۱۱) حضرت جریر بن عبد اللہؒ سے مروی ہے کہ آیت وضوء (جس میں پاؤں کے دھونے کا ذکر ہے) کے نازل ہونے کے بعد میں نے رسول اللہ ﷺ کو موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ (۱۲) اہل

(۲) سنن بیہقی ۹۱/۷

(۳) رد المحتار ۳۳۵/۵، لو اکتفی بالنظر البہامۃ حرم الزائد

(۵) المغنی ۱۲۸/۳۰، المغنی ۷۴/۷

(۷) المحلی ۲۱۹/۱۱

(۹) البحر الرائق ۱۲۵/۱

(۱۱) معارف السنن ۳۳/۱

(۱) حوالہ سابق ۳۷۷

(۳) در مختار علی هامش الرد ۲۳۵/۵

(۵) بدائع الصنائع ۱۲۲/۵، الشرح الصغير ۳۷۶/۱، مغنی المحتاج ۱۲۸/۳۰، المغنی ۷۴/۷

(۶) رحمة الامة ۲۶۰/۲

(۸) کتاب الاجماع لابن المنذر ۳۳، اجماع ۱۳۰

(۱۰) بدائع الصنائع ۱۲۲/۵

(۱۲) ترمذی ۲۷۰/۱، باب المسح علی النفسین

تشیع چونکہ وضوء میں پاؤں دھونے کے قائل نہیں ہیں، صرف مسح کے قائل ہیں، اس لئے موزوں پر مسح کے قائل نہیں ہیں (۱) حالانکہ خود حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے موزوں پر مسافروں کے لئے تین دن اور مقیم کیلئے ایک دن مسح کی مدت مقرر فرمائی ہے۔ (۲) علیا عجباہ!!

موزوں پر مسح کے سلسلہ میں چند باتیں قابل ذکر ہیں:

☆ کس قسم کے موزوں پر مسح کی اجازت ہے؟

☆ موزوں پر مسح کی کیفیت کیا ہوگی؟

☆ مسح کی مدت کیا ہوگی؟

☆ مسح کے نواقض اور مسح سے متعلق ضروری احکام۔

☆ کس قسم کے موزے ہوں؟

عربی زبان میں ”خف“ کا لفظ چڑے ہی کے موزوں کے لئے آتا ہے، اسی لئے امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک چڑے کے موزوں پر بھی مسح ہو سکتا ہے (۳) امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کی تفصیل یہ ہے کہ یا تو نخسین ہوں، یعنی خالص چڑے کے ہوں، یا مجلدین ہوں یعنی موزے کا بالائی حصہ چڑے کا ہو، یا ”متعلین“ ہوں یعنی ٹکڑے کے حصہ میں چڑے کی پوند کاری کر دی گئی ہو (۴) امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک گاڑھے کپڑوں کے موزوں پر بھی مسح کیا جاسکتا ہے،

گاڑھے کپڑے سے مراد ایسا کپڑا ہے جو کسی چیز سے باندھے بغیر جسم پر کار ہے اس کو پہن کر ایک فرسخ (۱۵۰۰ کلومیٹر) چلا جاسکتا ہو (۵) نقل کیا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے مرض وفات میں صاحبین کی اس رائے کی طرف رجوع فرمایا تھا اور خود بھی ایسے موزوں پر مسح کیا تھا، فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں تو اس کا ذکر ہے ہی، امام ترمذی کی سنن کے ایک نسخہ میں اس کا ذکر موجود ہے۔ (۶) یہی رائے امام احمدؒ کی ہے (۷) حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ خود آپ ﷺ نے گاڑھے کپڑے کے موزوں (جوربین) پر مسح فرمایا ہے۔ (۸) موجودہ زمانہ میں نوم کے موزے اس حکم میں داخل ہیں مگر نعلین کے موزوں پر مسح جائز نہیں اور اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، افسوس کہ فی زمانہ بعض لوگ سہل انگاری اور تن آسانی سے کام لے کر ایسے موزوں پر مسح کرتے ہیں اور حدیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، کاش یہ اس پر غور کرتے کہ ”نخسین“ کا لفظ عربی زبان و لغت میں کس قسم کے موزوں کے لئے بولا جاتا ہے؟

یہ بھی ضروری ہے کہ موزہ بہت زیادہ پھٹا ہوا نہ ہو، اس کو فقہاء ”خرق کبیر“ سے تعبیر کرتے ہیں، ”خرق کبیر“ سے مراد یہ ہے کہ پاؤں کی انگلیوں سے تین انگلیوں کے برابر پھٹن ہو (۹) اور یہ شکاف کھلی ہوئی حالت میں ہو تو پاؤں کا

(۱) التفسیر الکبیر للرازی : ۵۹۷/۵، بدائع الصنائع : ۷/۱

(۲) صحیح مسلم عن شریح بن ہانی : ۱۳۵/۱ باب التوقيت فی المسح علی النخسین

(۳) کبیری : ۱۲۰، مکمل اکیڈمی پاکستان

(۴) الافصاح : ۹۳/۱

(۵) ملاحظہ ہو: ترمذی حدیث نمبر : ۹۹، باب ماجاء فی المسح علی الجوربین، والنعلین

(۶) حوالہ مذکورہ

(۷) الافصاح : ۹۳/۱

(۸) ترمذی : ۲۹۱/۱، باب فی المسح علی الجوربین والنعلین، وقال هذا حدیث حسن صحیح، مسند احمد : ۲۵۲/۳

(۹) کبیری : ۱۱۳

اندرونی حصہ نظر آجاتا ہو (۱) نیز خود وہ موزے پاک ہوں، اس طرح ہے:

نپاک نہ ہوں۔ (۲)

مسح کا طریقہ

مسح پاؤں کے اوپری حصہ پر ہونا چاہئے، حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے آپ ﷺ کو موزوں کے اوپری حصہ پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے (۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ دین محض رائے پر مبنی ہوتا تو موزوں کے اوپری حصہ کے مقابلہ نیچے کے حصہ پر مسح کرنے کو ترجیح ہوتی، مگر میں نے رسول اللہ ﷺ کو موزوں کے اوپری حصہ پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے (۴) یہی رائے حنفیہ اور حنابلہ کی ہے (۵) مالکیہ اور شوافع کے نزدیک موزوں کے زیریں حصہ پر بھی مسح کیا جائے گا، البتہ امام مالک رحمہ اللہ کے یہاں نیچے کے حصہ پر بھی مسح واجب ہے (۶) اور شوافع کے یہاں اوپری حصہ پر واجب اور نیچے کے حصہ پر مستحب (۷) یہ حضرات مغیرہ بن شعبہ کی ایک اور روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں موزوں کے اوپری حصہ کے ساتھ ساتھ نیچے کے حصہ پر بھی مسح کا ذکر ہے، مگر ترمذی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور کہا کہ امام بخاری اور ابو زرہ نے بھی اس روایت کو نا معتبر قرار دیا ہے (۸) ابو داؤد بھی اس روایت کے راوی ہیں اور اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ (۹)

مسح کے طریقہ کے سلسلہ میں حنفیہ کے مسلک کی تفصیل

- موزوں کے اوپری حصہ پر ہاتھ کی سب سے چھوٹی انگلی سے تین انگلیوں کے بقدر ضروری ہے۔
- یہ کم سے کم تین انگلیوں کے بقدر مسح ہر موزے پر ہونا چاہئے، ایک میں مثلاً دو انگلیوں اور ایک میں چار انگلیوں کے برابر مسح کر لیا جائے تو کافی نہیں ہوگا۔
- مسح میں ہاتھ کی تین انگلیاں استعمال ہونی چاہئیں، اگر ایک انگلی سے نیا پانی لئے بغیر تین بار مسح کیا تو کافی نہ ہوگا۔
- بہتر ہے کہ ہاتھ کے اندرونی حصہ سے اور پورے ہاتھ سے مع انگشت و ہتھیلی مسح کیا جائے۔
- مسح کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی انگلیاں دائیں پاؤں کی انگلیوں پر اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں بائیں پاؤں کی انگلیوں پر رکھی جائیں اور ٹخنوں سے اوپر تک ان کو اس طرح کھینچا جائے کہ انگلیاں کھلی رہیں۔
- موزوں پر مسح ایک ہی دفعہ مسنون ہے، مگر ار مسنون نہیں ہے۔
- نیت کی ضرورت نہیں ہے (۱۰)۔۔۔۔۔ یہاں تک کہ مسح میں گھاس پر چہل قدمی کرے اور موزوں کے اوپری حصہ پر شبنم کی تراوٹ لگ جائے تو یہی مسح کی جگہ کفایت

(۲) الفقہ الاسلامی وادلہ : ۲۲۶/۱

(۳) ابو داؤد : ۴۲/۱، باب کیف المسح

(۴) الترمذی : ۳۷

(۵) ترمذی : ۴۸/۱، باب فی المسح علی الخفین اعلاہ واسفلہ

(۱۰) ملخصاً از : ہندیہ : ۲۳۱-۳۲

(۱) غیاثہ : ۱۵

(۳) ترمذی : ۴۸/۱، باب فی المسح علی الخفین ظاہرہما

(۵) الافصاح : ۹۲/۱

(۷) یہی قول رائج ہے، المہذب : ۹۲/۱، فصل کیفیۃ المسح

(۹) ابو داؤد : ۴۲/۱، باب (بلا عنوان)

کر جائے گا۔ (۱)

— موزوں کے اوپر غلاف پہن لے، جس کو ”جرموق“ کہا جاتا ہے تو اس پر بھی مسح کیا جاسکتا ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھیے: ”جرموق“)

مسح کی مدت

موزوں پر مسح کی مدت مسافروں کے لئے ”تین شبانہ روز“ اور مقیم کے لئے ایک شب و روز ہے، یہی رائے حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کی ہے (۲) چنانچہ حضرت علی ؓ سے مروی ہے کہ آپ ؐ نے مسافروں کے لئے تین دن و رات اور مقیم کے لئے ایک دن و رات کی مدت مقرر فرمائی ہے (۳) حضرت صفوان بن عسال راوی ہیں کہ ہم لوگ سفر کی حالت میں ہوتے تو آپ کہتے کہ تین دن و رات تک موزے اتارنے کی حاجت نہیں (۴) حضرت خزیمہ ؓ کی روایت میں بھی ہے کہ آپ ؐ نے مسافر کے لئے تین دن و رات اور مقیم کے لئے ایک دن و رات کی مدت مقرر فرمائی (۵) امام مالک ؒ کے ہاں کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔ (۶) موزے پہننے کے بعد پہلی دفعہ جب وضوٹو لے اس وقت سے اس مدت کا شمار ہوگا، (۷) مقیم نے مسح شروع کیا اور درمیان میں مسافر ہو گیا تو تین دن و رات کی مدت مکمل کریگا

مسافر ایک دن و رات مسح کرنے کے بعد مقیم ہوا تو فوراً موزے اتار لے گا۔ (۸)

مسح کے نواقض اور ضروری احکام

☆ موزوں پر مسح وضوء کی صورت میں ہے، غسل واجب ہو تو موزے اتار کر پاؤں ہی دھونا ہوگا۔ (۹) حضرت

صفوان کی روایت میں صراحت موجود ہے۔ (۱۰)

☆ جن باتوں سے وضوٹوٹ جاتا ہے، ان سے مسح بھی ٹوٹ جاتا ہے۔

☆ دونوں یا ایک موزہ اتار دیا جائے یا پاؤں کا اکثر حصہ نکل کر موزے کی پنڈلی کے حصہ میں آجائے، اس سے بھی مسح ٹوٹ جاتا ہے۔

☆ اگر موزے کی دوہیں ہوں اور ایک تہ نکال لی جائے تو مسح باقی رہیگا۔

☆ مدت گزر جائے تو بھی مسح ٹوٹ جائے گا۔ (۱۱)

☆ موزوں پر مسح کے لئے ضروری ہے کہ اس کو وضوء کی حالت میں پہنا جائے، چونکہ احتاف کے یہاں وضوء میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ بھی درست ہے کہ پاؤں دھو کر موزے پہن لے، پھر وضوء مکمل کرے یہ شرطیکہ وضوء

(۱) غیاتیہ: ۱۵

(۲) الافصاح: ۹۲/۱

(۳) مسلم: ۱۳۵/۱، باب التوقيت فی المسح علی الخفین

(۴) ترمذی: ۲۷۷/۱، باب المسح علی الخفین للمسافر و المقیم

(۵) الافصاح: ۹۲/۱

(۶) حوالہ مذکور

(۸) حوالہ سابق

(۷) طحطاوی علی مرقی الفلاح: ۷۰

(۱۰) ترمذی: ۲۷۷/۱، باب المسح علی الخفین للمسافر و المقیم

(۹) بدائع الصنائع: ۱۰/۱

(۱۱) ملخص از: ہندیہ: ۳۳۶/۱، الفصل الثانی فی نواقض المسح

ہونے تک ناقض وضوء پیش نہ آئے۔ (۱)

☆ اگر با وضوء ہونے کی حالت میں مدت مسح پوری ہوئی یا موزے اتارا تو صرف پاؤں دھو کر موزے پہن لینا کافی ہے، مسح ضروری نہیں۔ (۲)

حالت احرام میں موزے

حالت احرام میں موزے پہننے کی ممانعت ہے، البتہ اگر کسی شخص کے پاس نعلین کی وضع کی چپل نہ ہو (موجودہ زمانہ کی ہوائی چپل سے کافی مشابہت رکھتی ہے) تو نعلین کے پہننے کی اجازت دی گئی ہے۔ من لم يجد النعلين فليلبس الخفين (۳) البتہ ٹخنوں سے نیچے تک کا حصہ کاٹ دیا جائے چنانچہ ترمذی کی روایت میں ہے فليلبس الخفين وليقطعهما ما اسفل من الكعبين (۴) علامہ ابن ہبیرہ نے اس پر تمام فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے۔ (۵)

(سرکہ)

خل

”خل“ کے معنی ”سرکہ“ کے ہیں۔

سرکہ حلال ہے، آپ ﷺ نے اسے نہ صرف تناول فرمایا ہے بلکہ پسند بھی فرمایا ہے، حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اہل خانہ سے سالن طلب فرمایا، عرض کیا گیا: صرف سرکہ ہے، آپ ﷺ نے وہی طلب فرمایا،

کھاتے جاتے اور فرماتے جاتے: سرکہ کیا ہی بہتر سالن ہے ”نعم الا دام الخل“ (۶) ایک اور روایت میں ہے کہ اے اللہ! سرکہ میں برکت عطا فرما یہ بھی ارشاد فرمایا کہ سرکہ مجھ سے پہلے کے انبیاء کا سالن بھی ہے جس گھر میں سرکہ موجود ہو وہ نادار نہیں۔ (۷)

شراب کو سرکہ بنانا

شراب اگر آپ سے آپ سرکہ بن جائے تو اس کے پاک اور حلال ہونے پر اتفاق ہے، لیکن اگر نمک یا اور کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنایا جائے تو اب بھی امام ابو حنیفہؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک وہ حلال ہو جائے گا، امام شافعیؒ کے یہاں حلال نہ ہوگا، جو لوگ شراب سے سرکہ بنانے کو جائز کہتے ہیں ان کا خیال ہے کہ اس طرح شراب کی حقیقت اور ماہیت بدل کر رہ جاتی ہے، اور حقیقت کی تبدیلی سے حکم تبدیل ہو جایا کرتا ہے، دوسرے سرکہ بنا کر شراب کے فاسد اجزاء اور اثرات کا ازالہ ہو جاتا ہے، اس لئے اس کی حیثیت دباغت کے عمل کی ہے، جیسے دباغت کے ذریعہ کچے چمڑے کے ناپاک اجزاء دور کر دئے جاتے ہیں، اسی طرح کا عمل سرکہ میں بھی ہوتا ہے۔ (۸) البتہ اس میں بھی اختلاف ہے کہ شراب کب سرکہ بنتی ہے؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب تک شراب کی تغلیطی طور پر ختم نہ ہو جائے اس پر سرکہ کا اطلاق نہیں ہوگا، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جو نمی کھٹاس پیدا ہوگئی، سرکہ بن گیا (۹) ظاہر ہے کہ امام صاحب کی

(۲) حوالہ سابق

(۳) ترمذی: ۱/۱۷۱، باب ماجاء فی مالا يجوز للمحرم لبسه

(۴) مسلم: ۱۸۲/۲، باب فضيلة الخل والتاديب

(۵) ابن ماجہ بسند ضعیف: ۲۳۲/۲، باب الانددام بالخل، ط سعودیہ عربیہ (۸) ہدایہ: ۳/۳۸۳، کتاب الاشریہ

(۹) بدائع الصنائع: ۱۳/۵

(۱) مختصر الطحاوی: ۲۱

(۳) بخاری: ۲۳۸/۱، باب لبس الخفين للمحرم

(۵) الاصلح: ۲۸۲/۱

رائے میں زیادہ احتیاط ہے۔

ضعیف ہے، اس میں ایک راوی محمد بن عبد الملک انصاری ہیں،

جن کی طرف وضع حدیث کی نسبت کی گئی ہے، (۳)

علامہ ابن اثیر نے بھی ایک روایت خلال کی فضیلت میں

نقل فرمائی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: رَحِمَ اللّٰهُ الْمُتَخَلِّلِينَ

من امتی فی الوضوء والطعام (۵) "میری امت میں جو

لوگ وضوء اور کھانے میں خلال کرتے ہوں اللہ تعالیٰ ان پر رحم

فرمائے"۔ بہر حال، صفائی، ستھرائی اسلام کا خاص مزاج

ہے اور زندگی میں قدم قدم پر اس نے اس کی رعایت کی ہے،

اس لئے موقع بہ موقع خلال کرنا مستحب ہے۔

خلع

"خلع" کے معنی اتارنے کے ہیں، عرب کپڑے اتارنے

کے لئے "خلع ثوبہ" کا لفظ بولتے ہیں، قرآن مجید کا بیان ہے کہ

اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جوتا اتارنے کا حکم ان الفاظ

میں فرمایا: فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ۔ (طہ: ۱۲) یہ لفظ "خ" کے پیش کے

ساتھ ہے اور اس کا مصدر "خ" کے زیر کے ساتھ، (۶) اس تعبیر

میں بھی ایک حسین اور لطیف کنایہ ہے، قرآن مجید نے میاں بیوی

کو ایک دوسرے کے لئے لباس قرار دیا ہے (بقرہ: ۱۸۷) گویا نکاح

کے ذریعہ زوجین ایک لباس میں ملبوس ہوتے ہیں اور خلع کے

ذریعہ وہ اس لباس کو اتار پھینکتے ہیں، اس لئے واقعہ ہے کہ خلع

کے مفہوم و نتیجہ کا اثر ظاہر کرنے کے لئے اس سے زیادہ موزوں

جب شراب سرکہ بن جائے تو آپ سے آپ برتن کا وہ

حصہ جس میں شراب موجود ہے پاک ہو جائے گا، البتہ شراب

کے سرکہ بننے میں کچھ حصہ کم ہوا، تو جتنا حصہ کم ہوا ہو برتن کا اتنا

حصہ ناپاک ہی رہے گا، ہاں اگر اس سرکہ سے اس حصہ کو بھی

دھویا جائے تو برتن میں لگے ہوئے اجزاء شراب اسی وقت سرکہ

بن جائیں گے اور وہ بھی پاک ہو جائے گا۔ (۱)

خلال

خلال کا مفہوم واضح ہے، وضوء و غسل میں داڑھی کے اور

پاؤں کی انگلیوں کے خلال کا ذکر حدیث اور فقہ کی کتابوں میں آیا

ہے، اپنی اپنی جگہ ان احکام کا ذکر ہوگا۔ ان کے علاوہ کھانے

کے بعد دانتوں میں خلال کا ذکر بھی حدیثوں میں آتا ہے،

حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے

کھانے کے بعد خلال کرنے والوں کی ستائش کی اور فرمایا کہ

فرشتہ کو اس سے بڑھ کر کوئی چیز ناگوار خاطر نہیں ہوتی جو کھانے کا

بچا ہوا حصہ منہ میں رہ جاتا ہے (۲) تاہم ابن قیم نے اس روایت

کو ضعیف قرار دیا ہے کہ اس میں واصل بن سائب نامی راوی

آئے ہیں جن کو امام بخاری اور نسائی وغیرہ نے ضعیف قرار دیا

ہے، (۳) حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ آپ نے

بائس کی لکڑی سے خلال کرنے سے منع فرمایا، مگر یہ روایت بھی

(۱) ہدایہ: ۳۸۳/۲، رشیدیہ، دہلی

(۲) زاد المعاد: ۳۷۷/۳

(۵) الدر المختار علی هامش الرد: ۵۵۶-۵۵۷

(۲) مستند احمد: ۳۶۷۵

(۳) النہایہ: ۷۳۲، ابن اثیر نے اس کی کوئی سند ذکر نہیں کی ہے۔

(۶) الحدود والاحکام الفقہیہ لمصنفک: ۳۸

اور مناسب کوئی اور تعبیر نہیں ہو سکتی تھی۔

طلاق کی عام صورتوں کی طرح، طلاق کی خاص صورت ”خلع“ کو بھی پسند نہیں کیا گیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس خاتون نے بلا وجہ اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کیا اس پر جنت کی بھی حرام ہوگی، (۳) لیکن چونکہ بعض دفعہ ازدواجی زندگی کی الجھنوں اور بے سکونیوں کا حل اسی میں مضمر ہوتا ہے، کہ زوجین کو ایک دوسرے کی وابستگی سے آزاد کر دیا جائے، اس لئے شریعت نے ان خصوصی حالات و مواقع کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہے۔

لہذا اگر رشتہ کا نباہ ممکن ہو تو عورت کا بلا ضرورت خلع کا مطالبہ کرنا مکروہ ہے، حافظ ابن حجر کا بیان ہے: ”وہو مکروہ الا فی حالة مخالفة الا یقینا حدود اللہ او واحد منهما ما امر بہ۔“ (۵) ”خلع مکروہ ہے، سوائے اس کے کہ زوجین یا ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کی قائم کی ہوئی حدود پر قائم رہنے کے سلسلہ میں اندیشہ رکھتے ہوں“، بلکہ ابن قدامہ کا خیال ہے کہ حدیثیں بلا حاجت خلع کو حرام قرار دیتی ہیں۔ (۶) ہاں حاجت و ضرورت کے وقت عورت کا مطالبہ خلع جائز و درست ہے، ولا باس بہ عند الحاجة۔ (۷) البتہ اگر عورت کے مطالبہ تفریق کے لئے کوئی معقول وجہ موجود نہ ہو، مرد کی طرف سے ظلم و زیادتی نہیں پائی جاتی ہو، مگر عورت کو شوہر کی طرف سے اس درجہ نفور ہو کہ طبیعت کو کسی طور اس کے ساتھ رہنے پر آمادہ نہ پاتی ہو اور اس

اصطلاح میں خلع عورت سے کچھ لے کر اس کو نکاح سے آزاد کر دینے کا نام ہے، اسی کو حصکتی نے ان الفاظ میں کہا ہے کہ خلع یا اس طرح کے کسی اور لفظ سے نکاح کو ختم کر دینا۔ جو عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہو۔ ”خلع“ ہے، ازالة ملک النکاح المتوقفة علی قبولها بلفظ الخلع او مافی معناه۔ (۱)

ثبوت

خلع کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہے، ارشاد خداوندی ہے کہ اگر زوجین اللہ کی قائم کی ہوئی حدود کو قائم رکھنے کے سلسلہ میں اندیشہ مند ہوں تو اس میں کوئی قباحت نہیں کہ عورت کچھ دے کر رہائی حاصل کر لے، (بقرہ: ۲۲۹) حدیثوں میں حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی اہلیہ کا واقعہ تفصیل سے مذکور ہے کہ ان کی بیوی نے مہر میں وصول کیا ہوا باغ شوہر کو واپس کر کے خلع حاصل کیا، (۲) اس کے مشروع ہونے پر امت کا اجماع و اتفاق ہے، البتہ ابو بکر بن عبد اللہ حزنی کا ایک شاذ قول ہے کہ شوہر کے لئے بیوی سے طلاق کے بدلہ کچھ لینا جائز نہیں۔ (۳)

شریعت کی نظر میں!

شریعت اسلامی میں یہ بات مطلوب ہے کہ رشتہ نکاح ایک دفعہ قائم ہونے کے بعد پھر اسے توڑا نہ جائے، اس لئے

(۱) الدر المختار علی هامش الرد: ۵۵۶-۵۷۲

(۳) بدایۃ المجتہد: ۸۳-۸۶۲

(۵) فتح الباری: ۳۳۶/۹

(۷) در مختار علی هامش الرد: ۵۵۸/۲

(۲) بخاری: ۷۹۳/۲، باب الخلع و کیف الطلاق فیہ

(۳) ترمذی: ۱۳۲/۱، باب ما جاء فی المختلعات

(۶) المغنی: ۲۳۸/۷

صریح ہے (۴) مالکیہ کے نزدیک خلع کیلئے چار الفاظ ہیں: خلع، مبارآة، صلح، فدیہ، مگر ان الفاظ کے نتائج میں قدرے فرق ہے، خلع کے الفاظ سے یہ مراد ہے کہ مرد نے عورت کو جو کچھ دیا تھا، سب اس کو واپس مل رہا ہے، صلح سے مراد ہے کہ مرد نے جو کچھ دیا ہے اس کا کچھ حصہ عورت خلع میں واپس کر رہی ہے ”فدیہ“ کے معنی ہیں کہ وہ اس کا اکثر حصہ واپس کر رہی ہے، اور ”مبارآة“ کے معنی ہیں کہ عورت شوہر کو اپنے تمام حقوق سے بری کر رہی ہے۔ (۵) تاہم یہ تمام ہی الفاظ خلع کے لئے ہیں۔

بدل خلع کی مقدار

اگر زیادہ تی خود مرد کی طرف سے ہو اور عورت تنگ آ کر خلع کی طالب ہوئی ہو تب تو عورت سے طلاق کا معاوضہ لینا حرام ہے، اور اگر عورت کی طرف سے زیادتی ہوئی تو معاوضہ لیا جاسکتا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ جو مہر ادا کیا ہے، اس سے زیادہ بھی لے سکتا ہے یا اتنی ہی مقدار؟ حنفیہ کے یہاں دونوں طرح کے قول مقبول ہیں، یہ بھی کہ زیادہ لینا مکروہ ہے اور یہ بھی کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں، علامہ ابن ہمام نے دونوں میں اس طرح ہم آہنگی پیدا کی ہے کہ مقدار مہر سے زیادہ لینا مکروہ تحریمی نہیں، مکروہ تنزیہی ہے (۶) ابن قدامہ کی بات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مستحب بہر حال مقدار مہر سے زیادہ نہیں لینا ہے۔ (۷)

کی وجہ سے شوہر کے ساتھ حق تلفی کا اندیشہ ہو، تو یہ بھی ایک حاجت ہی ہے، بخاری نے حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی بیوی کے سلسلہ میں صاف نقل کیا ہے کہ وہ اپنے شوہر کے اخلاق و سلوک اور دین کے معاملہ میں شاکہ نہیں تھیں اور اس کی بر ملا معترف تھیں، مگر اس کے باوجود دل ان کی طرف مائل نہ تھا اور کہتی تھیں کہ میں نہیں چاہتی ہوں کہ ان کے ساتھ ناشکری اور کفرانِ نعمت کا معاملہ ہو، حضرت ثابت نے اپنی بیوی کو مہر میں ایک باغ دیا ہوا تھا، چنانچہ آپ نے ان سے فرمایا کہ باغ واپس لے لیں اور طلاق دیدیں۔ (۱)

خلع کے الفاظ

حنفیہ کے نزدیک خلع کے لئے پانچ الفاظ ہیں: خالعتک (میں نے تم کو خلع دیا) بابتک (میں نے تم سے باہم علاحدگی اختیار کی) بارتک (میں نے تجھ سے باہم برأت حاصل کی) اور خرید و فروخت کے الفاظ سے، مثلاً بیوی کہے: میں نے تجھ سے اتنے روپیہ کے عوض طلاق خرید کی، یا شوہر کہے: میں نے تجھ سے طلاق اتنے روپیہ کے عوض فروخت کیا (۲) شوافع و حنابلہ کہتے ہیں کہ خلع کیلئے کچھ الفاظ صریح ہیں اور کچھ کنایہ، شوافع کے نزدیک ”خلع“ اور ”مبارآة“، یہ دو لفظ صریح ہیں، باقی سب کنایہ، اور جن الفاظ سے کنایہ طلاق مراد لی جاتی ہے، ان ہی الفاظ سے خلع بھی مراد لیا جاسکتا ہے، (۳) حنابلہ کے یہاں خلع اور ”مبارآة“ کے علاوہ ”فتح نکاح“ کا لفظ بھی خلع کے لئے

(۲) رد المحتار: ۹۱/۵

(۳) المغنی: ۳۵۰/۷

(۶) رد المحتار: ۵۶۰/۲

(۱) بخاری: ۷۹۳/۲

(۳) منهاج الطالبین للنووی: ۹۳

(۵) بداية المجتہد: ۶۶/۲، الباب الثالث فی الخلع

(۷) المغنی: ۳۳۶/۷، کتاب الخلع

بدل خلع

احناف کے یہاں اصول یہ ہے کہ جس چیز کو مہر بنایا جاسکتا ہے اس کو خلع کا معاوضہ بھی مقرر کیا جاسکتا ہے، تاہم اگر کوئی شخص ایسی چیز کو ”بدل خلع“ بنائے جو شریعت کی نگاہ میں مال نہیں ہے، جیسے: شراب، خنزیر وغیرہ تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی مگر مقررہ عوض یا اس کے بدلہ کچھ اور ادا کرنا بیوی کے ذمہ نہیں ہوگا، (۱) عام طور پر معاملات میں ”عوض“ کی پوری طرح تعیین و تحدید ضروری ہوتی ہے، ورنہ وہ معاملہ فاسد ہو جاتا ہے، مگر خلع کا معاملہ عام معاملات سے مختلف ہے، بدل خلع مبہم و غیر واضح ہو جب بھی خلع اور بدل خلع کی تعیین درست ہو جاتی ہے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ اس بکری کے حمل میں جو کچھ ہے اس پر خلع کرتا ہوں، یا اس درخت میں لگے ہوئے پھل پر، تو خلع درست ہوگا اور بکری کا بھن ہو تو اس کے حمل کا اور درخت کے پھل کا وہ حقدار ہوگا، (۲) یہ بھی درست ہے کہ خلع کے عوض کو مرد اپنے یا بیوی کے یا کسی تیسرے شخص کے فیصلہ پر موقوف کر دے۔ (۳)

خلع میں عورت اپنے کسی شخص حق سے بھی دستبردار ہو سکتی ہے، جیسے نفقہ عدت، زمانہ نکاح کا نفقہ وغیرہ یا خود مہر، لیکن عورت کا ایسا حق جس سے دوسروں کا حق بھی متعلق ہو، اس سے دستبردار نہیں ہو سکتی، اس ذیل میں بچوں کے حق پرورش (حضانت)

کا مسئلہ آتا ہے، حنفیہ کے نزدیک بچہ کی پرورش کا حق تنہا عورت کا حق نہیں اس سے خود اس بچہ کا حق بھی متعلق ہے اس لئے عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ طلاق کے عوض اس حق سے دستبردار ہو جائے، اور ہو جائے تو اس شرط کا اعتبار نہیں، البتہ عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی، (۴) اسی طرح عدت کے درمیان رہائش (سکنی) سے عورت کا حق بھی متعلق ہے، شوہر کا بھی کہ اس سے نسب کی حفاظت متعلق ہے اور خود باری تعالیٰ کا بھی کہ یہ حدود اللہ ہیں اور ان سے تجاوز حقوق اللہ میں تعدی ہے، پس اگر کوئی عورت شوہر کو خلع میں ”سکنی“ سے بری کر دے تو یہ شرط معتبر نہیں، ہاں اگر یوں کہے کہ وہ شوہر کی طرف سے ”سکنی“ کے کرایہ کی ذمہ دار ہوگی تو اب یہ شرط معتبر ہوگی (۵) مالکیہ کے نزدیک عورت خلع میں حق پرورش سے دستبردار ہو سکتی ہے (۶) گویا ان کے نزدیک یہ خالص عورت کا حق ہے۔

احکام و نتائج

خلع سے جو احکام مرتب ہوتے ہیں وہ اس طرح ہیں:

۱۔ اکثر فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، (۷) حنابلہ کے یہاں ایک قول اسی کے مطابق ہے اور ایک قول کے مطابق ”فسخ“ ہے، یعنی اس کا شمار طلاق میں نہیں، (۸) اسی طرح کی ایک رائے شوافع کی بھی ہے۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو

(۲) درمختار: ۵۶۲/۲، ہندیہ: ۳۹۴/۱

(۳) المبسوط: ۱۶۹/۶، خانیہ علی هامش الہندیہ: ۵۳۷/۱

(۶) الشرح الصغير للدردير: ۵۲۲/۲

(۸) المغنی: ۲۳۹/۷، اسی طرح کی ایک رائے شوافع کی بھی ہے حوالہ مذکور

(۱) ہندیہ: ۳۹۵/۱

(۳) ہندیہ: ۳۹۵/۱

(۵) خانیہ: ۵۳۷/۱

(۷) دیکھئے: درمختار: ۵۶۱/۲، المغنی: ۲۳۹/۷

کے ساتھ فریقین نے جن حقوق سے دستبرداری کی صراحت کی ہو، صرف ان ہی سے بری الذمہ ہو سکیں گے۔ (۴)

متفرق احکام

خلع میں وقت کی کوئی قید نہیں، حالت حیض یا ایسے طہر جس میں بیوی سے محبت کر چکا ہو — میں بھی بلا کراہت خلع کیا جاسکتا ہے، (۵) اگر مرد نے خلع کی پیشکش کی تو احتلاف کے نزدیک یہ مرد کے حق میں ”یمین“ یعنی ناقابل واپسی اقرار ہے ”خلع“ کے یمین ہونے سے درج ذیل احکام متعلق ہیں:

- ۱- شوہر اپنی بات سے رجوع نہیں کر سکتا۔
- ۲- شوہر نے جس مجلس میں خلع کی پیشکش کی ہے اس کے بعد بھی عورت کو خلع کا حق باقی رہتا ہے، مجلس تک محدود نہیں رہتا۔

- ۳- شوہر کے لئے درست ہے کہ وہ خلع کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کرے، یا مستقبل کے کسی وقت کے ساتھ متعلق کر دے اور ایسی صورت میں اس مقررہ وقت کے آنے پر ہی عورت کا قبول کرنا معتبر ہوگا۔ (۶)

خلع سے متعلق ایک اہم بحث یہ ہے کہ اگر زوجین کے درمیان اختلاف بڑھ جائے اور اس کے حل کیلئے قاضی حکم مقرر کرے، تو حکم کے کیا اختیارات ہوں گے؟ — اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کا اختیار مکمل طور پر مرد ہی کے ہاتھ میں ہے، قاضی خود یا قاضی کی

پہلے دو طلاق دی تھی، پھر خلع کی نوبت آئی تو عام فقہاء کے نزدیک اب اس پر تین طلاقیں واقع ہو چکیں اور جو لوگ خلع کو ”فسخ“ کہتے ہیں، ان کے نزدیک دو ہی طلاقیں واقع ہوئیں۔

- ۲- خلع کے لئے قاضی سے رجوع کرنا اور قاضی کا فیصلہ کرنا ضروری نہیں۔ (۱)

- ۳- خلع کے بعد تمام ہی فقہاء کے نزدیک بلا نکاح رجعت کا حق باقی نہیں رہتا۔ (۲)

- ۴- خلع میں جو عوض طے پایا ہے، اگر اس کو عوض بنانے میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو یا اس سے دوسروں کا حق متعلق نہ ہو، تو عورت پر اس بدل کی ادائیگی واجب ہے۔

- ۵- خلع میں اگر فاسد شرطیں لگائی جائیں تب بھی خلع درست ہو جائے گا۔

- ۶- خلع کے بعد عدت کی حالت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صریح لفظوں میں دی گئی طلاق واقع ہو جاتی ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں واقع نہیں ہوتی۔ (۳)

- ۷- لفظ ”خلع“ کے ذریعہ خلع کیا جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زن و شو ایک دوسرے کے ذمہ نکاح کے سلسلہ میں واجب الاداء جملہ حقوق سے بری ہو جائیں گے، گو معاملہ تمام حقوق یا صراحت کے ساتھ ان حقوق سے براءت کا ذکر نہ ہو مگر دوسرے فقہاء کے نزدیک تعین و تحدید

(۲) المغنی : ۲۵۱/۷

(۳) ہدایہ جزء دوم، باب الخلع، الفقہ الاسلامی وادلہ ۵۰۶/۷

(۶) الفقہ الاسلامی وادلہ : ۳۸۸/۷

(۱) المغنی : ۲۳۶/۷

(۳) المغنی : ۲۵۱/۷

(۵) المغنی : ۲۳۷/۷

ﷺ نے مرد پر دباؤ ڈالتے ہوئے فرمایا کہ جب تک اس عورت کی طرح فیصلہ کی ہر صورت پر آمادگی کا اظہار نہ کر دو، یہاں سے ہٹ نہیں سکتے۔

امام مالکؒ کے دلائل

مالکیہ کا نقطہ نظر سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم خود قرآن مجید کی طرف رجوع کریں، قرآن کہتا ہے:

وَانْخَفِعْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِ
وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ
بَيْنَهُمَا . (النساء: ۳۵)

اگر تم کو ان دونوں کے درمیان شدید اختلاف کا اندیشہ ہو تو ایک ایک حکم مرد و عورت کے خاندان سے بھیجو، اگر وہ دونوں اصلاح حال چاہیں تو اللہ تعالیٰ ان دونوں کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔

اس آیت میں متعدد قرآن ایسے ہیں جو امام مالکؒ کے موقف کی تائید کرتے ہیں:

- ۱- اس آیت کے مخاطب قضاة اور حکام ہیں، اکثر مفسرین اور خود ابو بکر صراحہ رازی کی رائے یہی ہے۔
- ۲- قرآن نے ”حکم“ کا لفظ استعمال کیا ہے، حکم کے معنی خود فیصلہ کرنے والے کے ہیں۔
- ۳- قرآن نے ”ان یویدا اصلاحا“ کہا ہے، پس حکمین کی طرف ارادہ اور ”چاہنے“ کی نسبت کی گئی ہے، اور یہ بات اسی کے بارے میں کہی جاسکتی ہے جو کسی کام کے کرنے اور اس کے خلاف اقدام کرنے کا اختیار رکھتا ہو۔

طرف سے مقرر کئے ہوئے حکم بطور خود عورت کو طلاق نہیں دے سکتا، اس کے برخلاف امام مالکؒ کے نزدیک قاضی زوجین کے حد سے گزرے ہوئے باہمی اختلاف کی صورت میں ایک دو رکنی مصالحتی کمیٹی قائم کرے گا، جس میں بہتر ہے کہ ایک مرد کا رشتہ دار ہو اور دوسرا عورت کا، اور اتفاق کی کوئی صورت نکل آئے تو دونوں میں مصالحت کرا دیں اور اگر یہ ممکن نہ ہو سکے اور دونوں کی رائے ہو کہ باہم تفریق اور علاحدگی کرا دی جائے تو وہ یہ بھی کر سکتے ہیں، اس طرح کہ مرد کا رشتہ دار حکم طلاق دے اور عورت کا رشتہ دار حکم مہر مخاف کر دے یا جو معاوضہ مناسب سمجھے عورت کو اس کی ادائیگی کا پابند کرے اور دونوں میں تفریق ہو جائے۔ (۱)

احناف کے دلائل

احناف دراصل اس مسئلہ میں اس عام اصول پر چلے ہیں کہ طلاق کا اختیار مردوں کے ہاتھ ہے اور خلع بھی مال کے عوض میں طلاق ہی ہے، اسی لئے مرد کی آمادگی بہر طور ضروری ہوگی، اسی بنا پر ان کے یہاں حکمین کی حیثیت زوجین کے وکیل کی ہوتی ہے، اور وہ ان ہی حدود میں رہ کر اقدام کر سکتا ہے جو زوجین نے متعین کر دی ہیں، ان کا استدلال اس واقعہ سے بھی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک ایسے ہی مقدمہ میں حکم متعین کئے، پھر ان حکمین سے مخاطب ہو کر ان کی ذمہ داری بتائی کہ اگر ان دونوں کو جمع کر سکو تو جمع کر دو اور اگر تفریق و علاحدگی مناسب محسوس ہو تو علاحدہ کر دو، عورت تو اس پر آمادہ ہو گئی مگر مرد نے علاحدگی پر اپنی عدم آمادگی کا اظہار کیا، حضرت علیؓ

احادیث

اب آئیے ان احادیث کی طرف جو اس مسئلہ میں قاضی کے خود مختار ہونے کو بتاتی ہیں:

۱- امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی (جیلہ بنت عبداللہ) حضور ﷺ کی خدمت میں تشریف لائیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! مجھے ثابت کے دین و اخلاق سے کوئی شکایت نہیں، لیکن مجھے یہ بات بھی پسند نہیں کہ مسلمان ہو کر کسی کی ناشکری کروں، یعنی ایک طرف ثابت کا میرے ساتھ اچھا سلوک ہے، دوسری طرف میرا ان کی طرف طبعی رجحان نہیں ہے جس کے باعث میری طرف سے ان کی ناقدری ہوتی ہے، اس لئے ہم دونوں میں علاحدگی کرا دی جائے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس کو اس کا باغ لوٹا دو گی؟ انھوں نے کہا: ”ہاں“ اب آپ ﷺ نے حضرت ثابت رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ باغ لے لو اور اس کو ایک طلاق دیدو۔ حضور ﷺ نے حضرت ثابت رضی اللہ عنہ سے اپیل نہیں کی، نہ مشورہ کیا، بلکہ واضح لفظوں میں طلاق دینے کا حکم فرمادیا، یہ اس بات کی علامت ہے کہ قاضی مرد کی رضامندی اور آمادگی معلوم کرنے کا پابند نہ ہوگا۔

۲- دوسرا واقعہ بھی حضرت ثابت رضی اللہ عنہ ہی کا ہے جسے ابو داؤد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے، حضرت حبیبہ بنت سہل، ثابت بن قیس کے نکاح میں تھیں، ثابت رضی اللہ عنہ نے حبیبہ رضی اللہ عنہا کو اس قدر مارا کہ ان کا کوئی عضو ٹوٹ گیا،

حبیبہ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور شوہر کی شکایت کی، آپ ﷺ نے ان کو بلایا اور فرمایا کہ ”حبیبہ کے مال میں سے کچھ لے کر رہا کر دو“

اس واقعہ میں بھی آپ ﷺ نے ثابت رضی اللہ عنہ سے کوئی سفارش اور اپیل نہیں کی اور ان سے طلاق پر رضامندی نہیں معلوم کی، بلکہ حالات کو پیش نظر رکھ کر خود فیصلہ فرمادیا کہ مہر کی رقم لے کر طلاق دیدیں۔

آٹھارہ صحابہ

۱- اس نوعیت کا ایک واقعہ سیدنا حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے دور میں پیش آیا، ان کے زمانہ میں عقیل بن ابی طالب اور فاطمہ بنت عتبہ کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا، فاطمہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے شکایت کی، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بحیثیت حکم بھیجا، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”میں ضرور ان دونوں میں تفریق کر دوں گا“ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ”میں عبد مناف کے دو بزرگ خاندانوں میں تفریق نہیں کر سکتا، یہاں تک کہ ان دونوں نے باہم خود ہی مصالحت کر لی“ (۱)

یہاں بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا بحیثیت حکم فرمانا کہ ”میں ان دونوں کے درمیان ضرور تفریق کر دوں گا“ اس بات کا واضح ثبوت ہے، کہ حکم بحیثیت حکم خود ہی تفریق کے معاملہ میں مختار ہوتا ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ دونوں ہی حکم کسی ایک رائے پر متفق ہو جائیں۔

ان ہی وجوہ کی بنا پر واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے، اور یہی اکثر فقہاء اوزاعی اسحاق، شعبی، نخعی، طاؤس، ابوسلمہ، ابراہیم، مجاہد اور امام شافعی کی ہے اور صحابہ میں حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کا یہی مسلک نقل کیا گیا ہے، یہ چند سطریں اس لئے لکھی گئی ہیں، کہ علماء کرام اور ارباب افتاء موجودہ حالات کے تناظر میں اس پر غور کریں، واللہ ہو المستعان وعلیہ التکلیل۔ (۱)

خلوت (یک جاتی و تنہائی)

”خلوت“ کے معنی تنہائی کے ہیں، زوجین کی خلوت سے مختلف احکام متعلق ہیں، حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ خلوت بنیادی طور پر ہمبستری کے حکم میں ہے، لہذا جس طرح بیوی سے ہمبستری کی صورت میں مہر واجب ہوتا ہے، خلوت کے بعد بھی پورا مہر واجب ہوگا، شوافع کے نزدیک خلوت ہمبستری کے حکم میں نہیں ہے، اگر ہمبستری نہیں ہوئی صرف خلوت پائی گئی، پھر زوجین میں تفریق کی نوبت آگئی تو نصف مہر واجب ہوگا، کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: **وَان طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوهُنَّ (البقرہ: ۲۳۷)** یہاں ”عورت کے مساس“ سے جماع مراد ہے، اس لئے جماع سے پہلے وہ نصف مہر ہی کی حقدار ہے۔

حنفیہ نے ایک اور روایت سے استدلال کیا ہے، قرآن کا بیان ہے کہ اگر پورا مہر ادا کر چکے ہو اور نوبت طلع کی آئے تب تمہیں کچھ واپس نہیں لینا چاہئے کہ تم ایک دوسرے سے مل چکے ہو ”کیف تاخذونه، وقد افضى بعضکم الی بعض (النساء: ۲۱)“ یہاں عورت کے مکمل مہر کے حقدار ہونے کی وجہ ”افضا“ قرار دی گئی ہے، فراء لغت عربی کے بڑے ماہرین میں ہیں، کہتے ہیں کہ ”افضا“ کے معنی خلوت ہی کے ہیں، خواہ جماع کی نوبت آئی ہو یا نہ آئی ہو، الافضاء هو الخلوة دخل بها او لم يدخل“ (۲) حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے اپنی بیوی کا دو پٹہ اتارا اور اسے دیکھا، اس کا مہر واجب ہو گیا، ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو، (۳) زرارہ بن اوئی نے خلفاء راشدین کا فیصلہ نقل کیا ہے کہ جس نے دو واڑہ بند کر لیا اور پردہ گرا دیا، اس پر مہر واجب ہو گیا اور عدت بھی، یہی بات زید بن ثابتؓ سے منقول ہے، بلکہ ابن قتادہ تو اسی پر صحابہ کے اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں، عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عباسؓ سے اس کے برعکس رائے نقل کی گئی ہے، مگر امام احمدؒ نے سند کے اعتبار سے اس نسبت کو غلط قرار دیا ہے (۴) فقہاء حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے۔ (۵)

ان حضرات کی رائے کو خصوصاً اس بات سے قوت پہنچتی ہے کہ عورت کا کام ”تسلیم نفس“ ہے، جب تنہائی ہو گئی، جماع

(۱) طلع میں ملکین اور قاضی کے اختیارات پر یہ گفتگور اتم الحروف کی کتاب ”طلاق و تفریق“ ۳۳۹۵، طبع دوم دہلی ۹۲ء، کی تخلص ہے جو عزیز مولوی سید اسرار الحق

(۲) بدائع الصنائع ۲/۲۹۲

(۳) دیکھئے: المغنی: ۱/۱۷۷

سمیلی نے کی ہے۔

(۴) حوالہ سابق

(۵) حوالہ سابق

گودہ ابھی سویا ہوا ہے، لیکن ہمہ وقت اس کی بیداری کا امکان موجود ہے، کھلی جگہ، صحرا، حجاب و دیوار سے خالی صحن و چھت، گذرگاہ عام اور مسجد وغیرہ میں خلوت کی صورت طبعی مانع موجود ہے کہ دوسروں کی نگاہ پڑنے کا خطرہ ہے، ایسی صورت میں حیا جماع میں مانع ہوا کرتی ہے، بلکہ مسجد میں تو مانع شرعی بھی موجود ہے۔^(۱)

غرض زوجین کی ایسی تنہائی جس میں جماع کے لئے کوئی جسمانی، شرعی یا طبعی رکاوٹ باقی نہیں رہے ”خلوت صحیحہ“ ہے اور جماع کے حکم میں ہے۔ ان موانع کے ساتھ تنہائی جماع کے حکم میں نہیں، چنانچہ نکاح فاسد، میں خلوت جماع کے حکم میں نہیں کہ نکاح کا فاسد ہونا شرعاً جماع کے لئے مانع ہے^(۲) ان موانع کے ساتھ تنہائی کو فقہاء ”خلوت فاسدہ“ سے تعبیر کرتے ہیں۔

جب خلوت جماع کے حکم میں ہے؟

خلوت کی وجہ سے جو احکام مرتب ہوں گے، فقہاء نے ان کا بھی ذکر کیا ہے، جو حسب ذیل ہیں:

- ۱- عورت کا پورا مہر واجب ہوگا، مہر مقرر نہ رہا ہو تو مکمل خاندانی مہر (مہر مثل) ادا کرنا ہوگا۔
- ۲- طلاق و تفریق کی صورت عورت پر عدت واجب ہوگی۔
- ۳- دوران عدت اس عورت کی بہن سے یا چوتھی عورت سے نکاح جائز نہیں ہوگا۔ یہ اصل میں عدت کا حکم ہے۔
- ۴- عورت کا نفقہ اور سکنی واجب ہوگا۔

سے کوئی مانع باقی نہ رہا، تو عورت نے اپنا نفس سپرد کر دیا، اب اگر مرد نے پیش قدمی نہیں کی تو اس میں عورت کی کوتاہی نہیں، اس لئے اس کو اس کا پورا پورا حق ملنا چاہئے۔

خلوت صحیحہ؟

تاہم یہ ضروری ہے کہ خلوت اس طرح ہوئی ہو کہ جماع سے کسی قسم کا کوئی مانع باقی نہیں رہا ہو، ایسی خلوت کو ”خلوت صحیحہ“ کہا جاتا ہے، خلوت صحیحہ کی تفصیل یوں ہے کہ اس میں جماع سے کوئی حقیقی، شرعی یا طبعی مانع باقی نہیں رہے، حقیقی مانع سے مراد یہ کہ زن و شو میں سے کوئی اتنا بیمار ہو کہ جماع کے لائق نہ رہے، یا دونوں میں سے کوئی اپنی کم عمری کی وجہ سے فعل مباشرت کے قابل نہ ہو، یا عورت کی شرمگاہ میں گوشت یا ہڈی اس طرح بڑھ گئی ہو کہ جماع ممکن نہ ہو، جس کو ”رتق“ اور ”قرن“ کہتے ہیں۔ ہاں نامرد اور آختہ (خصی)، شخص کی خلوت معتبر ہوگی، بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس شخص کی خلوت بھی جماع ہی کے حکم میں ہوگی جس کا عضو متاثر نہ ہو گیا ہو (محبوب)، مانع حقیقی ہی کو بعض مصنفین نے ”مانع حسی“ سے بھی تعبیر کیا ہے۔

مانع شرعی یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک رمضان کا روزہ رکھے ہوا ہو، حج فرض یا نفل یا عمرہ کا احرام باندھے ہوا ہو، عورت حیض یا نفاس کی حالت میں ہو، ویسے حیض و نفاس کی حالت طبعی مانع بھی ہے۔ مانع طبعی کی صورت یہ ہے کہ زوجین کے ساتھ کوئی تیسرا شخص بیٹا یا نایینا، مرد یا عورت، بالغ یا ان امور سے آگاہ نابالغ موجود ہو، خوابیدہ شخص بھی اسی حکم میں ہے کہ

(۱) ملخص از بدائع الصنائع ۹۳/۲-۹۴۲ رد المحتار ۲۹۲-۲۹۸

(۲) بدائع الصنائع: ۲۹۳/۲، المغنی: ۱۹۳/۷

میراث کی مقدار نہ ہوگی۔

۸- خلوت کے بعد شوہر نے طلاق دیدی تو دوسرے نکاح

کے وقت عورت کنواری لڑکی کے حکم میں ہوگی اور اس کی خاموشی ہی نکاح کو قبول کرنا متصور ہوگا۔

۹- امام ابو حنیفہؒ کے یہاں عورت کا حق جماع ایک ہی دفعہ ہے، وہ اس خلوت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا۔

۱۰- ایلاء کیا ہو تو مدت ایلاء میں محض خلوت ”فنی“ کے لئے کافی نہیں۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: ایلاء)

۱۱- روزہ رمضان میں خلوت صحیح کی تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔

۱۲- نماز، روزہ، احرام، اعتکاف ایسی عبادتیں، جو جماع سے فاسد ہو جاتی ہیں، خلوت صحیح ان عبادتوں کے لئے باعث

فساد نہیں۔^(۱)

غیر محرم کے ساتھ تنہائی

یہ تو حکم تھا زوجین کی خلوت کا، جہاں تک غیر محرم عورت

کے ساتھ خلوت و تنہائی کی بات ہے تو آپ ﷺ نے اس کو شدت سے منع فرمایا ہے، ایک بار آپ ﷺ نے عورتوں کے

یہاں جانے سے منع فرمایا، دریافت کیا گیا، سسرالی رشتہ دار کے لئے کیا حکم ہے؟ فرمایا: وہ تو ”موت“ ہیں یعنی ان کی آمد و رفت

میں فتنہ زیادہ ہے، ایک موقع سے آپ ﷺ نے غیر محرم عورت کے ساتھ خلوت کی ممانعت فرمائی، ایک صاحب نے عرض کیا:

میری بیوی حج کو جا رہی ہے اور میرا نام جہاد کیلئے لکھ لیا گیا ہے؟ ارشاد ہوا: تم واپس ہو جاؤ اور اپنی بیوی کے ساتھ حج کرو۔^(۲)

۵- لفظ صریح کے ذریعہ طلاق دی جائے، تو طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ بائن۔

۶- عورت کے بچہ کا اس مرد سے نسب ثابت ہوگا۔ حنفیہ کے یہاں تو خود نکاح ہی ثبوت نسب کے لئے ہے، لیکن دوسرے فقہاء کے ہاں محض نکاح کافی نہیں، خلوت و تنہائی ضروری ہے۔

جب خلوت جماع کے حکم میں نہیں؟

ان کے علاوہ دوسرے احکام میں خلوت جماع کے حکم میں نہیں ہے، فقہاء نے اس ذیل میں جو احکام ذکر کئے ہیں وہ یہ ہیں:

۱- غسل واجب نہ ہوگا۔

۲- زنا کرنے کی صورت اس پر شادی شدہ شخص کی حد جاری نہ ہوگی۔

۳- اس بیوی کی بیٹی سے نکاح اس پر حرام نہ ہوگا۔

۴- اگر پہلے شوہر نے اس کو تین طلاقیں دیدی تھیں، تو محض خلوت کی وجہ سے وہ شوہر اول کے لئے حلال نہیں ہوگی۔

۵- رجعت شمار نہ ہوگی طلاق رجعی کے بعد جس کی ضرورت پڑتی ہے۔

۶- خلوت صحیح کے بعد طلاق دیدے تو عدت کے اعتبار سے طلاق بائن کے حکم میں ہوگی اور شوہر کو رجعت کا حق باقی نہیں رہے گا۔

۷- خلوت کی عدت میں شوہر کی وفات ہوگئی، تو عورت

(۱) درمختار علی هامش الرد ۴۳۲-۴۳۳، شامی نے دو اور صورتیں ذکر کی ہیں، مگر وہ متفق علیہ نہیں ہیں

(۲) دونوں روایتیں بالترتیب عقبہ بن عامر اور عبد اللہ بن عباسؓ سے منقول ہیں، صحیح بخاری ۷۸۷۲

اس لئے اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی مکروہ تحریمی ہے، والخلوة بالاجنبیہ مکروہ تحریمًا (۱)

خلوق (زعفرانی عطر)

”خ کے زیر اور ل کے پیش کے ساتھ“ زعفران وغیرہ سے بنے ہوئے عطر کو کہتے ہیں، جس پر سرفی اور زردی غالب رہا کرتی ہے، (۲) روایتیں کئی ہیں جو اس طرح کے زعفرانی عطر کے مرد کے لئے ممنوع ہونے کو بتاتی ہیں، حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں شب کو اپنے گھر آیا، میرے ہاتھ پھٹ گئے تھے، اہل خانہ نے زعفران لگا دیا، میں خدمت نبویؐ میں حاضر ہوا اور سلام عرض کیا، مگر نہ جواب مرحمت ہوا نہ (معمول کے مطابق) کلمات ترحیب سے نوازش ہوئی، بلکہ حکم ہوا کہ جاؤ اسے دھو دو، گئے اور دھو کر دوبارہ حاضر ہوئے، اب بھی رنگ کا دھبہ باقی تھا، دوبارہ اُسے دھونے کا حکم ہوا، جب تعمیل حکم کے بعد حاضر ہوئے تو اب سلام اور ”خوش آمدید“ سے سرفراز فرمایا گیا، پھر چند لوگوں کا ذکر فرمایا کہ جن کے پاس فرشتے نہیں آتے، ان میں ایک وہ شخص ہے جس نے زعفران کا لیپ کیا ہوا ہو المتضمن بالزعفران (۳) امام ابوداؤد نے اس طرح کی متعدد روایات نقل کی ہیں۔ (۴)

اسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ مردوں کے لئے کپڑے اور جسم پر زعفران کے استعمال کو منع کرتے ہیں،

امام مالکؒ کے نزدیک بدن پر زعفران ملنا مردوں کے لئے جائز نہیں، مگر کپڑوں پر استعمال ہو تو مضاہقہ نہیں، مالکیہ کے پیش نظر حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ وہ خدمت اقدس میں حاضر ہوئے تو کپڑے پر زعفران کا اثر تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ دریافت فرمائی تو عرض کیا کہ نکاح ہوا ہے، اس موقع سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر نہیں فرمائی، حافظ ابن حجر نے جواب دیا کہ اصل میں خود حضرت عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے زعفران استعمال نہیں فرمایا تھا بلکہ آپ کی اہلیہ نے جو زعفران استعمال کیا تھا، اس کا دھبہ لگ گیا تھا، پس آپؐ نے قصد و ارادہ کے ساتھ زعفران کا استعمال نہیں فرمایا تھا۔ (۵)

خلیط (ایک قسم کا مشروب)

عربوں میں نبیز پینے کا خاص ذوق تھا، نبیز مختلف پھلوں اور خاص کر خشک و تر کھجوروں اور انگوروں اور کشمش کی بنایا کرتے تھے، جس چیز کی نبیز بنائی ہوتی اُسے پانی میں ڈال دیا جاتا، تا آنکہ پانی میں اس کا اثر آجائے، پانی میں رکھنے کا وقفہ طویل ہو جاتا ہے تو مشروب میں شدت پیدا ہو جاتی ہے اور نشہ کی کیفیت آ جاتی ہے، اس کے بعد اس کا پینا جائز نہیں، اس کیفیت سے پہلے اس کا پینا حلال ہے۔ بعض اوقات ایسے پھلوں کو ایک ہی پانی میں ڈال کر نبیز بنائی جاتی ہے، ایسی مخلوط نبیز کو ”خلیط“ کہتے ہیں۔ (۶)

(۲) النہایہ لابن النیر: ۷۲۷

(۳) حوالہ مذکور

(۶) دیکھئے: النہایہ ۶۳۲، مادہ ”خلیط“

(۱) برازیہ علی ہامش الہندیہ: ۷۶۷

(۳) ابوداؤد: ۵۷۵۲، باب فی الخلق للرجال

(۵) عون المعبود: ۳۶۱۱-۳۶۵

(انگوری شراب)

خمر

احکام شریعت کی بنیاد پانچ مقاصد پر ہے، ان مقاصد میں سے ایک عقل کا تحفظ بھی ہے، شریعت کے تمام احکام کا مخاطب ہونا اسی پر موقوف ہے کہ انسان کے عقل و ہوش سلامت ہوں، اس لئے شریعت اسلامی میں عقل کی حفاظت کی اہمیت ظاہر ہے، شراب کا حملہ براہ راست عقل انسانی پر ہوتا ہے، اس لئے پیغمبر اسلام ﷺ نے بڑے تاکید و اہتمام کے ساتھ شراب کی ممانعت فرمائی، ارشاد ہے: اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو شراب پینے والے اور پلانے والے پر، بیچنے اور خریدنے والے پر، نچوڑنے والے پر اور اس پر جس کے لئے نچوڑا جائے، اٹھانے والے پر اور اس پر جس کے لئے اٹھا کر لے جایا گیا ہو۔ (۱) ایک اور روایت میں ہے کہ جس نے نشہ پیا اس کی چالیس دنوں کی نماز قبول نہ ہوگی اور اس کا اجر کم کر دیا جائے گا، تو بہ کرے تو بہ قبول ہوگی لیکن اگر چوتھی بار پی لے تو آخرت میں اہل جہنم کا پیپ اسے پلایا جائے گا، (۲) — ابتداء میں تو آپ ﷺ نے اس برتنوں کے استعمال سے بھی منع فرما دیا تھا جو شراب کے لئے استعمال کئے جاتے تھے، بعد کو اجازت دے دی گئی (۸)۔ اور یہ پیش گوئی بھی فرمائی تھی کہ ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا کہ کچھ لوگ شراب کو نام بدل کر حلال کرنے کی کوشش کریں گے (۹) فی زمانہ ہم چشم سر حضور ﷺ کی اس پیشین گوئی کا

حدیثوں میں ایسے مخلوط مشروب کی ممانعت آئی ہے، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے کھجور، کشمش اور خشک و تر کھجوروں کے ”خلیط“ سے منع فرمایا، (۱) امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اسی حدیث کی وجہ سے ایسا مخلوط مشروب بہر صورت حرام ہے، نشہ پیدا ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ (۲) خطابؒ نے نقل کیا ہے کہ امام شافعیؒ کی بھی رائج رائے یہی ہے، (۳) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرمت اس وقت ہے جب نشہ پیدا ہو جائے، قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ دو پاک و حلال چیزیں باہم ملیں تو اس وقت تک حرام نہ ہوں، جب تک کہ حرمت کا کوئی سبب بھی موجود نہ ہو، صاحب ہدایہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ابن زیاد کو کھجور اور کشمش کا مخلوط مشروب پلانا ذکر کیا ہے، (۴) حنفیہ کا خیال ہے کہ اصل میں یہ حکم احتیاطی ہے، دونوں کی چیزیں جب جمع ہوتی ہیں تو اس میں فساد اور سڑن کی کیفیت جلد پیدا ہوتی ہے اور یہی کیفیت نشہ کو لاتنی ہے، اس لئے احتیاطاً ایسے مشروب سے منع کیا گیا ہے، اور اس طرح کی احتیاطی ہدایات کراہت تو ثابت کر سکتی ہے حرمت کا باعث نہیں بن سکتیں۔ (۵)

(فقہ کی کتابوں میں حق شفعہ کے ذیل میں بھی ”خلیط“ کا ذکر آتا ہے اور زکوٰۃ کے باب میں بھی کہ دو اشخاص کے مشترکہ مخلوط اموال میں نصاب زکوٰۃ کس طرح متعین ہوگا؟ ان مباحث پر ”شفعہ“ اور ”زکوٰۃ“ کے تحت روشنی ڈالی جائے گی، وبالله التوفیق۔)

(۱) نسائی: ۳۳۳/۲، خلیط البسرو الرطب

(۳) حاشیہ نسائی: ۳۳۳/۲

(۵) دیکھئے: زہر الربیع علی النسائی: ۳۳۳/۲

(۷) ابوداؤد: ۵۱۸/۲، باب ماجاء فی السكر، نسائی: ۳۳۹/۲

(۹) بخاری: ۸۳۷/۲، باب ماجاء فی من يستحل الخمر ومن یسمیہ بغير اسمہ، ابوداؤد: ۵۱۱/۲

(۲) النہایہ: ۶۳۰/۲

(۳) ہدایہ: ۳۸۰/۲، کتاب الاشربہ

(۶) ابوداؤد: ۱۵۷/۲، باب العصیر للمخمر

(۸) بخاری: ۱۳۷/۲، باب ترخیص النبی فی الاوعیۃ والظروف

مشاہدہ کر رہے ہیں، جبکہ بعض اہل ہواء وہوس کہتے ہیں کہ قرآن نے صرف شراب کا ناپاک ہونا بیان کیا ہے نہ کہ حرام ہونا۔ والی اللہ المشتکی۔

خر کے متعلق کچھ ضروری احکام ”اشریہ“ کے تحت لکھے جا چکے ہیں، (۱) خر کے سرکہ بنانے کا مسئلہ ”خل“ کے ذیل میں آچکا ہے، جامد، نشہ آور اشیاء کا ذکر ”خج“ کے تحت کیا گیا ہے۔ یہاں تین مسائل زیر بحث یہ ہیں: اول یہ کہ خمر کی حقیقت کیا ہے؟ دوسرے شراب کی حد، اور تیسرے بنانے والوں سے ایسے پھلوں کے رس فروخت کرنے کا کیا حکم ہے جن سے شراب بنائی جاتی ہے۔؟

خر کی حقیقت

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقی خمر کا اطلاق صرف انگوری شراب پر ہوتا ہے، عام طور پر فقہاء عراق ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے، امام مالکؒ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور فقہاء حجاز ہر نشہ آور مشروب کو خمر قرار دیتے ہیں۔ (۲)

حنفیہ کا مسئلہ لغت ہے کہ عربی زبان ولغت میں خمر کا اطلاق صرف انگوری شراب ہی پر ہوتا ہے، دوسرے فقہاء نے اس پر کئی طریقوں سے استدلال کیا ہے، اول یہ کہ خمر کے مادہ اشتقاق میں عقل کو مبہوت کر دینے کے معنی ہیں اور اسی وجہ سے

خر کو خمر کہا گیا، حدیث میں بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ موجود ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا الخمر ما خامر العقل۔ (۳) دوسرے: روایات میں انگور کے علاوہ مختلف اشیاء کی مشروبات پر صریحاً خمر کا اطلاق کیا گیا ہے، حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب شراب کا حکم نازل ہوا تو کھجوروں کی شراب پئی جاتی تھی، (۴) خود حضرت عمرؓ کی صراحت ہے کہ حرمت خمر کی آیت نازل ہوتے وقت انگور، شہد، گیہوں اور جو کی خمر بنائی جاتی تھی، (۵) حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ گیہوں سے، جو سے، کھجور سے، کشمش سے اور شہد سے خمر تیار کی جاتی ہے۔ (۶)

تیسرے: اس مضمون کی روایتیں بھی کثرت سے موجود ہیں کہ ہر نشہ آور مشروب حرام ہے اور بس کی کثیر مقدار نشہ پیدا کروے اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہوتی ہے، ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام، حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ جس کے تین صاع (تقریباً دس کیلو) سے نشہ پیدا ہوتا ہو اس کا ایک چلو بھی حرام ہوگا۔ (۷)

رہ گیا حنفیہ کا لغت سے استدلال کرنا تو اول تو فقہاء حجاز کے لئے بھی لغت کی تائید موجود ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، دوسرے ایسا بھی ممکن ہے کہ لفظ کا حقیقی لغوی معنی اور ہو، اور حقیقی شرعی معنی مصداق کے اعتبار سے اس سے عام ہو، امام محمدؒ کی بھی وہی رائے ہے جو جمہور فقہاء کی ہے (۸) امام طحاوی کا بھی اسی

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/۳۷۱، المعنی ۱۳۶۹

(۳) بخاری ۸۳۶۱

(۴) ترمذی ۹۰۲

(۵) برازیہ علی ہامش الہندیہ ۱۲۶/۱

(۱) قاموس الفقہ، اول

(۳) ابوداؤد ۵۱۶۲/۲، باب تحریم الخمر، بخاری ۸۳۷۲/۲

(۵) ابوداؤد ۵۱۶۲، باب تحریم الخمر

(۷) ترمذی ۸۷۲، باب ما جاء ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام

طرف رجحان معلوم ہوتا ہے، (۱) اور اسی پر فی زمانہ مشائخ احناف کا فتویٰ ہے، ورنہ اندیشہ ہے کہ اس سے بڑے فتنہ کا ظہور ہو۔ (۲)

شراب کی سزا

شراب نوشی ان جرائم میں سے ہے جن کو شریعت نے قابل سزائش قرار دیا ہے اور مستقل حد مقرر فرمائی ہے، ابتداء میں کوئی مقررہ حد نہیں تھی، لوگ شراب پینے والوں کو کھجور کی ٹہنی اور جوتے وغیرہ سے مارتے تھے (۳) بعض دفعہ آپ ﷺ نے چالیس کے قریب چھڑی مارنے کا فیصلہ کیا ہے، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ چالیس کوڑے لگایا کرتے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ سے مشورہ کیا کہ کوئی ایک سزا متعین و مقرر کر دی جائے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عام طور پر نشہ میں بدست ہڈیاں گونگی کرتا ہے اور اسی ہڈیاں گونگی میں لوگوں پر تہمت بھی لگا دیتا ہے، لہذا قذف کی سزا یعنی اسی (۸۰) کوڑے اس جرم پر بھی لگائی جائے، (۴) بعض روایتوں میں ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے بھی اسی کوڑے سزا مقرر کرنے کی رائے دی۔ (۵) یہی رائے احناف، مالکیہ اور حنابلہ کی ہے، امام شافعی کے نزدیک چالیس کوڑے شراب نوشی کی حد ہے۔ (۶) یوں تو تمام ہی حدود میں شریعت کا بنیادی اصول ہے کہ شبہ کا فائدہ مجرم کو دیا جائے گا، اور شبہات کی وجہ سے حدود ساقط ہو جائیں گی، مگر حنفیہ نے

خصوصیت سے اس مسئلہ میں کچھ زیادہ ہی احتیاط برتی ہے، کہ اگر گواہان کی پیشی یا نشہ نوش کے اقرار کے وقت اس کے منہ میں شراب کی بوباقی نہ رہی تو اس پر حد جاری نہیں کی جائیگی، اسی طرح شراب کی بوباقی جائے یا شراب کی قننی کر لے، لیکن شراب پینے کا اقرار نہ کرتا ہو، اقرار سے رجوع کر رہا ہو، تو ایسی صورتوں میں بھی اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ (۷) علامہ ابن نجیم نے بھگ کے نشہ کو باعث حد قرار نہیں دیا ہے، لیکن صحیح یہی ہے کہ بھگ، حشیش اور ایون بھی حرام ہیں، چنانچہ علامہ شامی نے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ بھگ کے نشہ پر بھی حد جاری ہوگی، (۸) میرا خیال ہے کہ فی زمانہ یہی زیادہ صحیح ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر شراب کا اقرار کر لے تو گو کہ بونہ پائی جائے پھر بھی حد جاری ہوگی۔ (۹)

شراب نوشی کی حد ہوش میں آنے کے بعد جاری کی جائیگی اور ایک ہی جگہ پر کوڑے نہیں لگائے جائیں گے بلکہ جسم کے مختلف حصوں پر ضرب لگائی جائیگی، البتہ سر، چہرہ اور شرمگاہ پر کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، قول مشہور ہے کہ کوڑہ لگاتے ہوئے تہبند کے علاوہ بقیہ کپڑے اتار لئے جائیں، لیکن امام محمد کا کہنا ہے کہ کپڑے نہیں اتارے جائیں گے، (۱۰) مردوں کو حد جاری کرتے وقت کھڑا رکھا جائے گا اور عورتوں کو بٹھایا جائے گا اور اس کے ہاتھ باندھ دیئے جائیں گے تاکہ

(۲) بزازیہ علی ہامش الہدیہ ۸۔

(۳) موطاء امام مالک ۳۵۰ باب ماجاء فی الحد فی الخمر

(۴) المغنی ۱۳۶-۳۷/۹

(۵) منحة الحائق علی البحر ۲۸/۵

(۱۰) البحر الرائق ۲۸-۲۹/۵

(۱) مختصر الطحاوی ۲۷۹

(۳) بخاری ۱۰۰۰۲۰۲

(۵) ترمذی ۲۶۶۰۱ باب ماجاء فی حد السكران

(۷) البحر الرائق ۲۷/۵

(۹) رحمة الامة ۵۴۴

بہ ستری نہ ہو۔ (۱)

شراب ساز سے رس فروخت کرنا

محمد شین کا رجحان یہ ہے کہ شراب بنانے والے شخص سے انگور وغیرہ کا شیرہ بیچنا جائز نہیں؛ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے لئے رس نچوڑنے والے کو بھی ملعون قرار دیا ہے، (۲) فقہاء احناف کے یہاں اس مسئلہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر شراب ساز کو شراب سازی ہی کی نیت سے انگور یا کسی اور پھل کا رس فراہم کیا جائے تو یہ جائز نہیں، نفس تجارت کی نیت ہو تو درست ہے، (۳) اس لئے کہ شیرہ انگور سے بعینہ شراب نہیں بنتی بلکہ تغیر کے بعد شراب تیار ہوتی ہے، (۴) بلکہ حنفیہ نے اس بات کی بھی اجازت دی ہے کہ مسلمان کسی غیر مسلم سے شراب کی حمالی کی اجرت حاصل کرے، (۵) — لیکن ظاہر ہے کہ بادی النظر میں شریعت کے مقاصد اور رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے یہ رائے میل نہیں کھاتی جس میں شراب نچوڑنے والے اور اس کے اٹھانے والے پر بھی لعنت بھیجی گئی ہے۔ واللہ اعلم۔

مختلف احکام

شراب کی بیع جائز نہیں، عام فقہاء کے نزدیک باطل ہے، (۶) حنفیہ کے یہاں فاسد ہے۔ (۷)
(بیع فاسد اور باطل کے درمیان فرق کے لئے ملاحظہ ہو لفظ ”بیع“)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کی خرید و فروخت کو حرام قرار دیا ہے، اسی مضمون کی روایت حضرت عائشہؓ سے بھی منقول ہے (۸) اسی لئے اگر کسی مسلمان کی شراب ضائع کر دی جائے تو اس پر کوئی تاوان نہیں، امام بخاریؒ نے اس پر ایک مستقل باب قائم فرمایا ہے۔ (۹) اضطراب کی حالت میں پیاس دور کرنے کے لئے یا لقمہ کو حلق سے اتارنے کے لئے حنفیہ، شوافع اور حنابلہ نے شراب کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، مالکیہ نے منع کیا ہے، علاج کے لئے مالکیہ اور حنابلہ شراب کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں حنفیہ اور شوافع منع کرتے ہیں۔ (۱۰) (ملاحظہ ہو: ”تداوی“۔)

خمار

خمار اصل میں اسی کپڑے کو کہتے ہیں، جس سے خواتین سر ڈھانکتی ہیں، (۱۱) راغب اصفہانی نے لکھا ہے کہ اصل میں ”خمر“ کے معنی ہی ڈھانپنے کے ہیں جس سے کوئی چیز چھپائی جائے، وہ ”خمار“ کہلاتی ہے، مگر عرف اور عام استعمال میں سر ڈھکنے والا دوپٹہ خمار کہلاتا ہے، (۱۲) اس لفظ سے چند اہم احکام متعلق ہیں: عورتوں کے لئے عام حالات میں دوپٹہ کا حکم، نماز میں دوپٹہ کی شرعی حیثیت، کفن میں خمار اور کیا وضوء میں سر پر مسح کی بجائے

(۲) ابو داؤد: ۵۱۷۴، باب العصر للخمیر

(۳) البحر الرائق: ۲۰۲۸

(۶) شرح مہذب: ۲۲۷۹

(۸) بخاری: ۲۹۷۱، باب تحريم التجارة في الخمر

(۱۰) رحمة الامة: ۳۷۵

(۱۲) مفردات القرآن: ۱۵۸

(۱) المغنی: ۲۳۹-۱۳۲

(۳) الاشباہ والنظائر مع حاشیہ ابن عابدین: ۲۲

(۵) حوالہ سابق: ۲۰۳

(۷) الدر المختار علی هامش الرد: ۱۷۷۵

(۹) بخاری: ۳۳۶۱، باب هل تكسر الدنان التي فيها الخمر

(۱۱) النہایہ لابن التیر: ۷۸۲

دوپٹے پر مسح کافی ہے۔؟

نمار کا شرعی حکم

قرآن مجید نے مسلمان خواتین کو پردہ و حجاب کے سلسلہ میں جو اصولی ہدایات دی ہیں، وہ اس طرح ہیں:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ

يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ

مِنْهَا وَلِيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ رُءُوسِهِنَّ (۱)

یہاں ”جیوب“ پر خمار ڈالنے کا حکم فرمایا گیا ہے ”جیب“ اصل میں کپڑے میں سینے کے سامنے رکھے جانے والے ڈکاف (گریبان) کو کہتے ہیں اور یہ ”جوب“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی کاٹنے کے ہیں، (۲) آیت میں مراد سر کے علاوہ سینہ اور گردن کو تھیں کے اوپر سے ڈھانپنا ہے، ”نحو رهن و صلورهن“ (۳) عرب خواتین اسلام سے پہلے بھی خمار کا استعمال کرتی تھیں، مگر وہ پیچھے کی طرف سے اس طرح خمار باندھتی تھیں کہ سینے، گردن اور کانوں کا حصہ کھلا رہ جاتا تھا، (۴) قرآن نے گریبان پر خمار رکھنے کی ہدایت فرما کر اسی جاہلانہ طریقہ کو منع کیا ہے۔

چونکہ فقہاء کے یہاں سر کے بال اور سینہ کا حصہ بالاتفاق ان حصوں میں داخل ہے جس کا ستر ضروری ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: حجاب، عورت) — اس لئے ظاہر ہے کہ خمار کا استعمال بھی واجب ہوگا، حضرات صحابیات اس کا بڑا اہتمام

فرماتی تھیں، حضرت عائشہؓ راوی ہیں کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو خواتین انصار نے دوسرے گاڑھے قسم کے کپڑے پھاڑ کر اپنے دوپٹے بنائے۔ (۵) حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ خواتین انصار اس آیت کے نزول کے بعد اس طرح چلا کرتی تھیں کہ ان کے سر کوڑے کے سروں کی طرح نظر آتے تھے۔ (۶) مفسرین نے اس کا طریقہ لکھا ہے کہ عورت سر پر دوپٹہ ڈالے اور دائیں طرف سے سینہ پر ہوتے ہوئے بائیں کاندھے پر دوپٹہ ڈال دے تاکہ جسم کے مطلوبہ حصے ڈھک جائیں۔ (۷) دوپٹہ اس طرح نہ باندھے کہ مردوں کے عمامہ سے مماثلت ہو جائے، حضرت ام سلمہؓ ایک بار دوپٹہ پلیٹ ری تھیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”لَا لِلْعِمَامِ“ (ایک ہی تہ، دو تہ نہیں) (امام ابو داؤد کو کہتے ہیں کہ فشاء یہ ہے کہ مرد کے عمامہ کی مماثلت اختیار نہ کرو اور خمار میں بیچ نہ دو۔ (۸)

نماز میں

فقہاء قریب قریب متفق ہیں کہ سر کا حصہ بھی عورتوں کے لئے نماز میں ڈھکنا ضروری ہے اور سر سے نیچے کی طرف لگتا ہوا بال بھی۔ (۹)

کفن میں خمار اور اس کی مقدار

کفن میں عورتوں کے لئے پانچ کپڑے مسنون ہیں، ان میں ایک ”خمار“ بھی ہے، اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں۔ (۱۰)

(۱) النور ۳۱ (۲) الجامع لاحکام القرآن ۲۳۰/۱۲

(۳) تفسیر کبیر ۲۰۶/۲۳

(۴) حوالہ سابق، باب فی قول اللہ تعالیٰ یلْبِسْنَ عَلَیْھِنَّ مِنْ جَلَابِیْہِ

(۵) ابو داؤد ۵: حدیث نمبر ۴۱۱۵، باب کیف الاختمار

(۶) الافصاح ۱۸۵/۱

(۱) النور ۳۱

(۳) روح المعانی ۱۳۲/۱۸

(۵) ابو داؤد ۵۶۷/۲، باب فی قول اللہ تعالیٰ ویضربن بخمرھن الخ

(۷) أضواء البیان ۱۹۳/۲

(۹) رد المحتار ۲۹۸/۱، کبیری ۲۱۲

ہوں، اس کو ”خنثی“ کہتے ہیں، یا کوئی عضو نہ ہو بلکہ صرف پیشاب کے مقام پر سوراخ ہو، اس کو بھی خنثی ہی میں شمار کیا جاتا ہے (۴) اگر اس میں مردانہ یا زنانہ علامت ظاہر و غالب ہو جائے تو اس کے مطابق مرد یا عورت ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا اور سمجھا جائے گا کہ اس میں ایک زائد تخلیقی عضو موجود ہے، اور اگر کوئی علامت غالب و ظاہر نہ ہو تو فقہاء اس کو ”خنثی مشکل“ کہتے ہیں۔ (۵) مرد ہونے کی علامت داڑھی اور عورت سے ہمبستری کی قدرت ہے، اور عورت ہونے کی علامت عورتوں کی طرح پستان کا ابھار، حیض و حمل، دودھ اور اس کی شرمگاہ میں ہمبستری کا ممکن ہونا ہے، (۶) مگر ظاہر ہے کہ یہ تمام علامات مابعد بلوغ کی ہیں، بلوغ سے پہلے حکم کا مدار پیشاب پر ہے، اگر پیشاب مردانہ عضو سے کرے تو مرد ہے اور زنانہ عضو سے کرے تو عورت، اور دونوں سے کرے تو اولیت کا اعتبار ہے، پہلے جس راستہ سے کرتا ہے اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، کاسانی اور ابن قدامہ نے اس سلسلہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک روایت بھی نقل کی ہے۔ (۷)

احکام

خنثی اگر مرد یا عورت ہو، تب تو اس کے مطابق حکم جاری ہوگا، لیکن اگر علامات کے ذریعہ مرد یا عورت ہونے کا فیصلہ نہ ہو سکے جس کو ”خنثی مشکل“ کہتے ہیں تو اس کے احکام متعین

حضرت لیلیٰ بنت قائف ثقفی سے روایت ہے کہ انہوں نے صاحبزادی رسول حضرت ام کلثومؓ کو وفات کے بعد غسل دیا، اس موقع سے آپ ﷺ دروازہ پر تشریف فرما تھے اور بنفس نفیس ایک ایک جامہ کفن حوالہ فرما رہے تھے، آپ ﷺ نے پانچ کپڑے عنایت کئے جن میں ایک ”خمار“ بھی تھا (۱) وفات کے بعد کفن میں جو خمار رکھا جائے وہ تین ہاتھ کا ہونا چاہئے۔ (۲)

وضوء میں خمار پر مسح

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک خمار پر مسح کرنا سر پر مسح کے بدلہ کافی نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سر پر مسح کرنے کا حکم فرمایا ہے، وامسحوا بزو سکم (الانکھ: ۶) امام احمدؒ سے دو رائیں منقول ہیں، ایک رائے تو یہی ہے جو دوسرے فقہاء کی ہے، دوسرا قول ہے کہ خمار پر بھی مسح کافی ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ خمار پر مسح فرمایا کرتی تھیں (۳) اصل میں حنابلہ ”عمامہ“ پر مسح کو درست کہتے ہیں اور خواتین کے حق میں ”خمار“ کو ”عمامہ“ کے درجہ میں تصور کرتے ہیں۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: وضوء، عمامہ)

خنثی

جس شخص کو مردانہ اور زنانہ دونوں طرح کے اعضاء قائل

(۱) ابوداؤد: ۴۵۰۲، باب فی کفن المرأة

(۳) المغنی: ۸۷-۸۸

(۵) حوالہ سابق

(۷) بدائع الصنائع: ۳۲۷/۷، المغنی: ۲۴۰/۶

(۲) رد المحتار: ۷۹/۱-۷۸

(۴) المغنی: ۲۴۰/۶

(۶) بدائع الصنائع: ۳۲۷/۷

استعمال ضروری ہوگا (۵) البتہ ریشم اور زیورات نہ پہنے گی۔ (۶) نماز میں بیٹھک بھی خواتین کی طرح ہوگی (۷) کسی مرد یا عورت کے ساتھ اس کی تنہائی جائز نہ ہوگی (۸) نہ تین دنوں سے زیادہ کا سفر بلا محرم جائز ہوگا (۹) جنگ میں قید ہو یا خدا نخواستہ مرد ہو جائے تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ عورتوں کے لئے حکم ہے۔ (۱۰)

(سور)

خنزیر

سور نہ صرف ناپاک ہے بلکہ نجس العین بھی ہے، اسی لئے دباغت کے باوجود خنزیر کا چڑا پاک نہیں ہوگا، ائمہ اربعہ کے درمیان یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، (۱۱) اس کے جھوٹا کے ناپاک ہونے پر بھی تمام فقہاء متفق ہیں (۱۲) سور کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں، حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے (۱۳) البتہ فقہاء احناف نے ضرورت سور کے بالوں کے استعمال کی اجازت دی ہے کہ اس زمانہ میں موزہ پہنے کے لئے اس کا استعمال کیا جاتا تھا، لیکن یہ جواز بھی بدرجہ ضرورت ہے، اگر کسی اور چیز سے یہ ضرورت پوری ہو جائے تو پھر اس کا استعمال جائز نہیں، لیکن اس کی خرید و

کرنے میں فقہاء کو دقت پیش آتی ہے، راقم الحروف ان احکام کا خلاصہ علامہ کاسانی اور ابن نجیم سے نقل کرتا ہے:

خفہ اور غسل

ایسے شخص کا خفہ نہ مرد کر سکتا ہے نہ عورت کر سکتی ہے، بلکہ ایسی عورت سے اس کا نکاح کر دیا جائے گا جو خفہ کر سکتی ہو، (۱) راقم کا خیال ہے کہ شریعت نے جنس مخالف کے ستر کے معاملہ میں جو احتیاط برتی ہے، اس کے تحت اس درجہ تکلف کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، اگر نابالغی کی حالت میں خفہ نہ ہوا ہو، تو اس کو غیر محتون چھوڑ دینے میں شاید کوئی قباحت نہ ہو — موت ہو جائے تو نہ مرد غسل دے سکتا ہے نہ عورت، تیمم کرانے پر اکتفا کیا جائے گا اور اس میں یہ بھی تفصیل ہے کہ غیر محرم یا اجنبی ہو تو ہاتھ میں کپڑا لپیٹ کر تیمم کرائے اور بازو کے حصہ سے نگاہ بچائے رکھے، مجرم ہو تو بغیر کپڑے کے ہاتھ سے تیمم کر سکتا ہے۔ (۲)

دوسرے احکام

نماز باجماعت میں اس کی صف مردوں کے پیچھے اور عورتوں کے آگے ہوگی، جنازے بھی کئی جمع ہو گئے تو آگے مرد کا، پھر خنثی کا پھر عورت کا جنازہ رکھا جائے گا۔ (۳) کفن عورت ہی کا دیا جائیگا (۴) احرام میں بھی زنانہ لباس پہنے گی اور نماز میں بھی اوڑھنی کا

(۲) حوالہ سابق

(۱) بدائع الصنائع ۳۸۷/۷

(۳) حوالہ سابق

(۳) الأضواء والنظائر ۳۲۲

(۲) حوالہ سابق

(۵) حوالہ سابق

(۸) حوالہ سابق

(۷) حوالہ سابق

(۱۰) حوالہ سابق

(۸) حوالہ سابق

(۱۲) بدایۃ المجتہد ۲۸/۱

(۱۱) بدائع الصنائع ۸۵/۱

(۱۳) نسائی ۲۳۰۰۲، بخاری نے بھی تعلق اس کو روایت کیا ہے: ۲۹۶/۱

کیا (۵) پس موجودہ زمانہ میں میز و کرسی پر کھانے کا جو عام رواج ہو گیا ہے وہ سنت کے خلاف ہے، لیکن مباح ہے۔

عرب اس لفظ کو ہمزہ کے ساتھ 'اُخوان' بھی کہا کرتے ہیں اور ایک حدیث میں بھی اس طرح استعمال ہوا ہے۔ (۶)

صلوۃ خوف

نماز اسلام کا رکن اعظم اور وہ عظیم الشان عبادت ہے کہ مسلمانوں کو تابقاء ہوش و حواس کبھی بھی اس سے محرومی کی اجازت نہیں دی گئی، اس میں امن کے ساتھ ساتھ جنگ و خوف کی حالت بھی مشتمل نہیں ہے، مگر ظاہر ہے کہ جنگ کی حالت ایک غیر معمولی حالت ہوتی ہے، اس حالت میں نماز کو معمول کی کیفیت سے ادا کرنا دشوار ہوگا، اس لئے آپ ﷺ سے اس موقع پر کچھ خاص رعایتیں منقول ہیں، فقہاء کے یہاں اس غیر معمولی کیفیت کے ساتھ نماز "صلوۃ خوف" کا مستقل عنوان پائی گئی ہے۔ علامہ حصکلی نے لکھا ہے کہ آپ ﷺ نے چار مواقع پر نماز خوف ادا فرمائی، غزوۃ ذات الرقاع، یطین نخل، عسفان اور ذی قرد میں، (۱) اور علامہ شامی کے حسب روایت ان چار مقامات پر کل چوبیس نمازیں آپ ﷺ نے نماز خوف کی کیفیت کے ساتھ ادا فرمائی ہیں، (۲) نماز خوف کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہے (النساء: ۱۰۲) بہ کثرت حدیثوں سے بھی اور قریب قریب

فروخت جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے کہ فروخت کرنا تو کسی صورت کراہت سے خالی نہیں، لیکن خریدنا بدرجہ حاجت جائز ہے (۱) دوسرے فقہاء بھی اس کی فروخت کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں، مالکیہ میں ابن قاسم اصغ نے استعمال کی اجازت دی ہے، بیح کو منع کیا ہے۔ (۲)

رہ گئی یہ بات کہ ازراہ حاجت استعمال کی صورت میں اس کی ناپاکی کا حکم باقی رہے گا یا نہیں؟ اس میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ کے یہاں ناپاکی کا حکم باقی رہے گا یہاں تک کہ اگر پانی کی مقدار قلیل میں گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، امام محمدؒ کے یہاں ایسی صورت میں اس کی پاکی کا حکم ہوگا، فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔ (۳)

خوان

(کھانے کا چوبی میز)

"خوان" اصل میں بلند چیز کو کہتے ہیں "الشنی المرتفع کالکراسی" (۴) اسلام سے پہلے انچی چوکیوں پر کھانا رکھنے کا رواج تھا، لوگ فرش پر بیٹھتے اور ان چوکیوں پر کھاتے، ظاہر ہے کہ یہ مادی آب و تاب اور شان بان کا مظہر ہے، آپ ﷺ اس طرح کی ثروت و ریاست کے مظاہر کو پسند نہیں فرماتے تھے، اس لئے آپ ﷺ نے کبھی ایسی میز پر کھانا تناول نہیں فرمایا اور نیچے بچھے ہوئے دسترخوان (سفرة) پر کھایا

(۲) بداية المحتشد: ۱۳۶/۲

(۳) المواهب اللدنیة: ۱۱۸، باب ماجاء فی صفة خبز رسول اللہ

(۶) النہایہ: ۹۰/۲

(۸) رد المحتار: ۵۷۰/۱

(۱) البحر الرائق: ۸۰/۶

(۳) البحر الرائق: ۸۱/۶-۸۰

(۵) بخاری: ۸۱۱/۲، باب الخبز المرقق الخ

(۷) در مختار: ۵۲۹/۱

امت کے اجماع و اتفاق سے بھی،^(۱) ”قریب قریب“ میں نے اس لئے کہا کہ شوافع میں امام مزنی اس نماز کو منسوخ قرار دیتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ کا خیال ہے کہ یہ آنحضورؐ کی خصوصیت تھی، امت کے لئے آپ ﷺ کے بعد اس کی منجائش نہیں (۲) تاہم ائمہ اربعہ اور ان دو حضرات کے سوا پوری امت ہم زبان ہے کہ یہ حکم اب بھی باقی ہے۔

نماز خوف کا طریقہ

نماز خوف کا طریقہ کیا ہو؟ — اس سلسلہ میں آپ ﷺ سے متعدد طریقے منقول ہیں، شامی نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں (۱۶) سولہ روایتیں صحیح اسناد سے ثابت ہیں (۳) ابن مہیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، کہ آپؐ سے جتنے طریقے ثابت ہیں، ان میں سے کسی بھی طریقہ پر نماز ادا کی جائے، نماز ادا ہو جائے گی، صرف امام شافعیؒ کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا ہے (۴) احتلاف کی کتابوں میں بھی صراحت موجود ہے کہ تمام ہی ماثور طریقوں سے نماز ادا کی جاسکتی ہے، اختلاف محض افضلیت کا ہے۔ (۵)

صحاح ستہ میں امام ابو داؤد نے نماز خوف کے مختلف طریقوں کے روایت کرنے کا اہتمام کیا ہے (۶) حنفیہ کے یہاں جس طریقہ کو ترجیح ہے (۷) وہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے

مروی ہے کہ فوج کے دو حصے کر دیئے جائیں، ایک حصہ دشمن کے مقابلہ میں رہے اور ایک حصہ امام کے پیچھے، ایک رکعت اس کی اقتداء میں ادا کرے، دوسرے سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد یہ حصہ دشمن کے مقابلہ چلا جائے اور پہلا حصہ آجائے اور ایک رکعت امام کے ساتھ ادا کرے، امام سلام پھیر دے اور یہ گروہ دشمن کے بالمقابل چلا جائے، پھر پہلا گروہ آئے اور ایک رکعت پوری کر کے سلام پھیر دے، اب یہ دشمن کے مقابلہ جائے اور دوسرا گروہ آکر اپنی دوسری رکعت پوری کر لے۔ (۸)

شوافع کے نزدیک اس طریقہ کو ترجیح حاصل ہے کہ ایک گروپ امام کے ساتھ ایک رکعت نماز ادا کرے، پھر امام یوں ہی کھڑا انتظار کرے تا آنکہ وہ اپنی دوسری رکعت مکمل کر لے اور نماز مکمل کر کے محاذ پر چلا جائے، پھر دوسرا گروپ آئے اور امام کے ساتھ دوسری رکعت میں شامل ہو، امام قعدہ کی حالت میں انتظار کرتا رہے اور ان لوگوں کو موقع دے کہ وہ اپنی دوسری رکعت پوری کریں، اس کے بعد امام سلام پھیر دے اور یہ لوگ بھی امام کے ساتھ ہی اپنی نماز ختم کریں (۹) یہ طریقہ حضرت سہل بن ابی حمزہ سے امام ابو داؤد نے روایت کیا ہے (۱۰) امام مالکؒ سے بھی ایک روایت میں اسی کی ترجیح منقول ہے اور ایک روایت کے مطابق امام دوسری رکعت میں مقتدیوں کی

(۲) رحمة الامة : ۶۹

(۱) الافصاح : ۱۷۵/۱

(۳) الافصاح : ۱۷۵/۱

(۳) رد المحتار : ۵۶۹/۱

(۶) دیکھئے : ابو داؤد ۱۷۵-۱۷۶، باب صلوۃ الخوف

(۵) مرقی الفلاح مع الطحطاوی : ۳۰۳، رد المحتار : ۵۷۰/۱

(۸) بخاری : ۱۲۸/۱، ابواب صلوۃ الخوف

(۷) رد المحتار : ۵۶۹/۱

(۱۰) ابو داؤد : ۱۷۵/۱، باب من قال يقوم صف مع الامام الخ

(۹) المہذب للشیرازی : ۳۳۶/۱

خوف کی صورت انحراف قبلہ بھی نماز کے درست ہونے میں مانع نہیں ہے۔ (۵)

☆ سفر گناہ کرنے والوں کے لئے نماز خوف جائز نہیں، اس لئے اسلامی مملکت کے باغی نماز خوف ادا کریں تو جائز نہ ہوگی۔ (۶)

☆ نماز خوف سفر کی حالت میں دو رکعت اور سفر نہ ہو تو چار رکعت ہوگی۔ (۷)

☆ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز خوف میں سپاہیوں کو مسلح رہنا مستحب ہے، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ہتھیار رکھنا واجب ہے۔ (۸)

خیار

”خیار“ کے معنی ”اختیار“ کے ہیں، کسی معاملہ کے منعقد ہونے کے بعد معاملہ کے دو فریق میں سے ہر ایک یا کسی ایک کو اس معاملہ کے ختم کر دینے کا حق حاصل ہو، یہ فقہ کی اصطلاح میں ”خیار“ کہلاتا ہے، خیار کا تعلق زیادہ تر خرید و فروخت کے معاملہ سے ہوتا ہے، اس لئے پہلے خرید و فروخت سے متعلق ”خیار“ کا ذکر کیا جاتا ہے۔

بنیادی طور پر خیار کی دو صورتیں ہیں، ایک وہ جو معاملہ طے ہوتے وقت شرط لگانے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے، یہ

مکمل نماز کا انتظار کے بغیر سلام پھیر دے گا، (۱) ابو داؤد نے کہل کی یہ روایت بہ واسطہ مالک عن یحییٰ بن سعید بھی نقل کی ہے، اس روایت میں امام کا پہلے سلام پھیرنا منقول ہے۔ (۲)

عالمی امام مالک کے پیش نظر ہے۔

متفرق اور ضروری مسائل
اب فقہ حنفی کی روشنی میں نماز خوف سے متعلق کچھ ضروری احکام ذکر کئے جاتے ہیں:

☆ نماز خوف کے لئے جنگ اور لڑائی ہی ضروری نہیں، سیلاب میں ڈوب جانے، آگ میں جلنے، درندہ یا بڑے سانپ کا خوف دامنگیر ہو اور حالات معمول کی نماز کی اجازت نہ دیتے ہوں تب بھی نماز خوف جائز ہے۔ (۳)

☆ بہتر یہ ہے کہ خوف کی حالت میں دو امام کے تحت حاضرین کے دو گروہ یکے بعد دیگرے عام معمولات کے مطابق نماز ادا کر لیں، تاہم اگر تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز ادا کرنے پر مصر ہوں، تو یہ بھی جائز ہے کہ امام نماز کا کچھ حصہ ایک گروہ کو اور کچھ حصہ دوسرے گروہ کو پڑھائے۔ (۴)

☆ خوف شدید ہو تو بحالت سواری ہی نماز ادا کی جاسکتی ہے، تنہا تنہا پڑھ لے، ہاں اگر ایک سواری پر ایک سے زیادہ افراد ہوں، تو جماعت کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں، شدید

(۳) ابو داؤد : ۱۷۵/۱، باب من قال اذا صلی رکعة... واختلف فی السلام

(۴) حوالہ سابق : ۳۰۵

(۵) حوالہ سابق

(۸) رحمة الامة : ۷، مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۳۰۴

(۱) الافصاح : ۱۷۴/۱

(۲) طحطاوی : ۳۰۳، علی مراقی الفلاح

(۵) رد المحتار : ۵۶۹/۱

(۷) الافصاح : ۱۷۵/۱

”خیار شرط“ ہے، دوسرے وہ جو شریعت کی طرف سے دیا گیا خصوصی حق ہے اور معاملہ کے وقت صراحت کے بغیر بھی حاصل ہوتا ہے، اس نوع کے خیاراتین ہیں، خیار عیب، خیار رویت اور خیار مجلس، پہلی تین صورتوں پر اتفاق ہے اور چوتھی صورت میں اختلاف ہے۔ پس اس ترتیب سے خیاری کی ان تمام صورتوں کا ذکر کیا جاتا ہے:

خیار شرط

خیار شرط سے مراد یہ ہے کہ خرید و فروخت کرتے وقت بیچنے والا یا گاہک یا دونوں شرط لگا دے کہ وہ اس پر مزید غور و خوض کرے گا، اور اس کے بعد اس کو اس معاملہ کے باقی رکھنے یا ختم کر دینے کا اختیار حاصل رہے گا، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے خود امام بخاری نے ”خیار شرط“ پر روایت نقل کی ہے (۱) اصل میں اس ”خیار“ کی سہولت یوں پیدا ہوئی کہ ایک صحابی رسول حضرت حبان بن منقذ انصاری رضی اللہ عنہ کے سر میں تلواری کی ایسی چوٹ آئی تھی کہ اس نے ان سے گویائی اور فہم و شعور دونوں کو متاثر کر دیا، اس کی وجہ سے وہ خرید و فروخت میں دھوکہ کھا جاتے تھے، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ جب کوئی سامان خرید کیا کرو تو کہہ دو کہ دھوکہ نہ دیا جائے اور مجھے تین دنوں اختیار حاصل رہے گا ”لا خلاصۃ ولی الخیار ثلاثۃ ایام“ (۲) غالباً یہیں سے شریعت میں خیار شرط کی گنجائش بہم پہنچی۔

حضرت حبان کی اس حدیث کے پیش نظر امام ابوحنیفہ و امام شافعی کے نزدیک خیار شرط زیادہ سے زیادہ تین دنوں کے

لئے لیا جاسکتا ہے، دوسرے فقہاء اور خود حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک فریقین کے درمیان جو مدت طے پا جائے، اسی مدت تک خیار حاصل رہے گا، امام مالکؒ تین دنوں کے بعد ”حاجت“ کے بہ قدر ہی مدت تک خیار کو جائز رکھتے ہیں، مثلاً وہ ایسے گاؤں میں رہتا ہو جہاں کی مسافت چار دنوں کی ہو اور وہ سودے کو قطعیت دینے کے لئے گاؤں جانے کی ضرورت محسوس کرتا ہو تو اب خیار شرط چار دنوں کے لئے حاصل ہوگا (۳) امام ابوحنیفہؒ کے نقطہ نظر کو دو اور وجوہ کے تحت ترجیح معلوم ہوتی ہے، اول یہ کہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ فاروق نے تین دنوں سے زیادہ خیار کی گنجائش نہیں رکھی اور فرمایا: ما اجد لکم اوسع مما جعل رسول اللہ لحبان (۴) دوسرے: معاملات میں اصل یہی ہے کہ وہ فوراً نفاذ العمل ہو، معاملہ کے وجود میں آ جانے کے بعد مزید اختیار عام اصول و قیاس کے خلاف حدیث سے ثابت ہے اور اس طرح کی رعایتیں اسی قدر حاصل ہوتی ہیں جس قدر کہ کتاب و سنت سے ثابت ہو اور یہ ظاہر ہے کہ حدیث سے صرف تین دنوں تک ہی اختیار کا ثبوت ہے۔

متفرق ضروری احکام

اب خیار شرط سے متعلق کچھ ضروری احکام فقہ حنفی کے مطابق ذکر کئے جاتے ہیں:

☆ خیار شرط دونوں فریق یا دو میں سے کسی ایک کو بھی حاصل ہو سکتا ہے۔

☆ اگر کسی نے ہمیشہ کے لئے اختیار لیا تو بالاتفاق یہ خیار فاسد

(۲) نصب الرایۃ ۶/۳، باب خیار الشرط

(۳) حوالہ سابق

(۱) بخاری ۲۸۳/۱، باب اذا لم یوقت الخیار هل یجوز البیع

(۳) المغنی ۱۸/۳

اور غیر معتبر ہوگا۔

☆ اگر تین دنوں سے زیادہ کا خیار لیا، تو یہاں خیار فاسد ہے، تین دنوں کے اندر فریقین نے معاملہ کی برقراری سے اتفاق کر لیا تب تو معاملہ صحیح ہو جائے گا، اگر تین دنوں سے زیادہ ہو گئے تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔

معاملہ کے وقت کوئی شرط نہ لگائی، بعد کو ایک نے دوسرے کو تین دنوں کا اختیار دیدیا، تو اب بھی اس کو خیار شرط حاصل ہو جائے گا اور معاملہ کے وقت سے تین دنوں کے اندر وہ اس حق کا استعمال کر سکے گا۔ (۱)

خیار شرط اگر بیچنے والے نے حاصل کیا ہے تو فروخت کردہ سامان اس کی ملکیت میں اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ وہ اسے نافذ نہ کر دے، اگرچہ خریدار نے خود فروخت کنندہ سے ہی سودے پر قبضہ کر لیا ہو، پھر بھی وہ اس سامان میں کسی بھی قسم کے تصرف کا مجاز نہیں ہے، نیز اگر خریدار کے زیر قبضہ وہ چیز ضائع و برباد ہو گئی تو فریقین کے درمیان طے شدہ قیمت واجب نہ ہوگی، بلکہ بازار کے عام نرخ کے مطابق قیمت ادا کرنا پڑے گی۔

اگر خیار خریدار نے حاصل کیا تو فروخت کیا جانے والا سامان تاجر کی ملکیت سے نکل جائے گا، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خریدار کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگا اور قاضی ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک خریدار کی ملکیت میں آجائے گا، اب اگر خریدار سے وہ سامان ضائع ہو گیا تو خریدار کو معاملہ کے وقت طے

شدہ قیمت (ثمن) ادا کرنی ہوگی، بازار کی عام قیمت نہیں۔ (۲)
امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اس اختلاف نے بہت سے احکام پر اثر ڈالا ہے، (۳)۔ فریقین کے لئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ کسی تیسرے شخص کے لئے خیار حاصل کرے، ایسی صورت میں اگر وہ شخص معاملہ کو قبول کر لے تو معاملہ نافذ ہو جائے گا۔ (۴)۔ جس نے اپنے لئے خیار حاصل کیا اس کو اختیار ہے کہ ان تین دنوں کے اندر چاہے تو قبول کرے یا رد کر دے، قبول کرنے کے لئے دوسرے فریق کی موجودگی ضروری نہیں، رد کرنے کے لئے دوسرے فریق کی موجودگی ضروری ہے، اگر تین دن گزر گئے اور اس نے صراحت قبولیت کا اظہار کیا اور نہ رد کیا تو مدت گزرتے ہی معاملہ نافذ ہو گیا اور رد کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہی (۵)۔ اگر خیار لینے والے کی اندرون تین یوم موت واقع ہو جائے تو معاملہ لازم ہو جائے گا اور اس کے وارث کو یہ حق خصل نہ ہوگا۔ (۶)

کن معاملات میں خیار شرط ہے؟

خیار شرط کے اعتبار سے معاملات کی تین صورتیں ہو جاتی ہیں: ایک وہ جو منعقد ہونے کے بعد منع کا احتمال نہیں رکھتے، جیسے: نکاح، طلاق، خلع وغیرہ، اس میں ”خیار شرط“ کا کوئی سوال ہی نہیں ہے، اس لئے کہ اس خیار کے ذریعہ صاحب معاملہ کو معاملہ کے منعقد ہو جانے کے بعد پھر اس کے رد کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے ان معاملات میں اس کا کوئی

(۲) یہ مسائل ہدایہ مع الفتح ۳۰۶/۶ سے لئے گئے ہیں

(۳) ہدایہ مع الفتح: ۳۲۰/۶

(۶) حوالہ السابق: ۳۱۸

(۱) یہ تمام مسائل ہدایہ ۳۸۳-۳۹۰ سے ماخوذ ہیں

(۳) ملاحظہ ہو: ہدایہ مع الفتح: ۳۰۹-۱۲/۶، و ہدایہ: ۳۱-۳۲/۳

(۵) ہدایہ مع الفتح: ۳۱۲-۱۲/۶

امکان نہیں ہے، دوسری قسم کے وہ معاملات ہیں جو ”مقود لازمہ“ میں نہیں ہیں، یعنی جن کو کوئی بھی فریق یک طرفہ طور پر ختم کر سکتا ہے، جیسے: وکالت، شرکت، رہن، وصیت وغیرہ، ان میں خیار شرط کی ضرورت ہی نہیں ہے، اس لئے کہ خیار شرط کے ذریعہ صاحب معاملہ کو جو اختیار حاصل ہوتا ہے وہ اس کو پہلے سے حاصل ہے۔ تیسری قسم کے معاملات وہ ہیں جو فریقین کے حق میں لازم ہوتے ہیں لیکن ان کو فسخ کرنے کی گنجائش ہوتی ہے، جیسے: خرید و فروخت، اجارہ، کھیتی اور پھلوں کی بیائی، کفالت وغیرہ، ان معاملات میں ”خیار شرط“ کا اعتبار ہے۔ (۱)

خیار تعین اور اس کے احکام

”خیار شرط“ ہی سے قریب خیار کی ایک اور صورت ہے جو ”خیار تعین“ کہلاتی ہے (۲) خیار تعین یہ ہے کہ فروخت کنندہ کے پاس چند چیزیں ہوں، وہ ایک متعین قیمت پر خریدار کے ہاتھ بلا تعین ان میں سے کوئی ایک چیز فروخت کر دے اور خریدار کو اختیار دے کہ وہ ان میں کسی ایک کو متعین کر لے، یہ تعین کا اختیار اس کو تین دنوں کے لئے حاصل ہوگا، امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک ”خیار شرط“ کی طرح اس میں بھی کسی مدت کی تحدید نہیں، فریقین باہم جو مدت طے کر لیں اتنی مدت تک اس کو حق تعین حاصل ہوگا۔

”خیار تعین“ کے سلسلہ میں کچھ ضروری احکام درج کئے

جاتے ہیں:

☆ چند ”کیلی اشیاء“ یعنی ٹاپی یا تولی جانے والی چیزوں میں خیار تعین حاصل نہ ہوگا، بلکہ ایسی چیزیں جن کی مقدار گن کر معلوم کی جاتی ہوں اور جن کے مختلف افراد میں تفاوت پایا جاتا ہے ان ہی میں ”خیار تعین“ حاصل ہوتا ہے، ایسی چیزوں کو فقہ کی اصطلاح میں ”قیمی“ کہا جاتا ہے۔

☆ خیار تعین چار سے کم یعنی دو یا تین ہی اشیاء میں حاصل ہوتا ہے۔

☆ جیسے خریدار کو خریدی ہوئی اشیاء میں ”خیار تعین“ حاصل ہوتا ہے، اسی طرح فروخت کنندہ کو بھی اپنے بیچے جانے والے سامان میں ”خیار تعین“ حاصل ہوگا۔

☆ اگر خریدار نے ان غیر متعین اشیاء میں سے کسی ایک میں کسی قسم کا تصرف کر دیا تو خود یہ تصرف اس کی طرف سے متعین کرنے کے حکم میں ہوگا۔ (۳)

شوافع، حنابلہ اور خود حنفیہ میں امام زفر خیار تعین کے قائل نہیں ہیں۔ (۴)

خیار رویت

(بن دیکھے سامان میں دیکھنے کے بعد اختیار)

”رویت“ کے معنی دیکھنے کے ہیں ”خیار رویت“ سے مراد ہے کہ اگر خریدار نے دن دیکھے کوئی چیز خرید کر لی تو دیکھنے کے

(۱) کتاب المعاملات الشرعیہ للشیخ احمد ابراہیم بک ۱۰۳... ابن قدامہ نے خیار شرط کے اعتبار سے معاملات کی چھ قسمیں کی ہیں، مگر ان کا خلاصہ قریب

قریب دی ہے جس کو شیخ ابراہیم نے تین قسموں میں بیان کیا ہے، ملاحظہ ہو: المغنی ۲۳۲-۲۳۳ (۲) بدائع الصنائع: ۳۸۸/۵

(۳) ملخصاً از ہندیہ: ۵۲۳، الفصل السادس فی خیار التعین، احکام کی تفصیل کے لئے کتاب مذکور دیکھنی چاہئے

(۴) الفقہ الاسلامی وادلہ: ۲۵۳/۳

کہ یہ خیار صرف خریداری کو حاصل ہوتا ہے، امام ابو حنیفہؒ پہلے بیچنے والے کیلئے بھی خیار کے قائل تھے مگر بعد کورجوع کر لیا۔ (۵)

متفرق اور ضروری احکام

اس خیار کے سلسلہ میں کچھ ضروری احکام نیچے لکھے جاتے ہیں:

☆ خریدی ہوئی چیز خریدتے وقت یا اس سے کچھ پہلے نہ دیکھی ہو، اگر معاملہ سے اتنا پہلے دیکھا تھا کہ عام طور پر اتنے وقفہ میں اس چیز میں تبدیلی نہیں آسکتی تو اب اس کو ”خیار“ حاصل نہیں ہوگا۔

☆ ایسا معاملہ ہو جو منعقد ہونے کے بعد فسخ کیا جاسکتا ہو، جیسے: خرید و فروخت، اجارہ، تقسیم، صلح وغیرہ، وہ واجبات جو ایسے معاملات سے متعلق ہوں جن کو فسخ نہیں کیا جاسکتا؛ خیار رویت کے دائرہ میں نہیں آتے، ان کو دیکھنے کے بعد رد نہیں کیا جاسکتا، جیسے مہر، خلع کا عوض، قتل عمد کی صورت میں عوض وغیرہ۔

☆ خیار رویت متعین اور نقد چیز میں حاصل ہوتا ہے جو عوض اوصاف کی وضاحت کے ذریعہ متعین کیا گیا ہو اور ادھار ہو، جیسے: ”بیع سلم“ جس میں قیمت نقد ادا کی جاتی ہے اور سامان ادھار ہوتا ہے، میں: ”خیار رویت“ حاصل نہ ہوگا۔

☆ یہ ضروری نہیں کہ پورا سامان ہی دیکھ لیا جائے، اگر سامان یکساں ہے تو اس کا کوئی حصہ دیکھ لینا کافی ہے، اگر مختلف

بعد اس کو اس معاملہ کے باقی رکھنے یا ختم کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا۔ چونکہ بعض دفعہ دیکھے بغیر خرید و فروخت کی معاملت کرنی ہوتی ہے، یا اسی طرح کے دوسرے معاملات طے کئے جاتے ہیں، اس لئے شریعت نے دیکھے بغیر خرید و فروخت کی اجازت دی ہے، البتہ امکانی نزاع و اختلاف اور دھوکہ سے بچانے کیلئے یہ گنجائش بھی رکھی کہ دیکھنے کے بعد معاملہ کو باقی رکھنے یا ختم کر دینے کا حق ہوگا، یہ رائے حنفیہ اور مالکیہ کی ہے اور حنبلیہ اس سے متفق ہیں، (۱) شوافع کے نزدیک بن دیکھی چیز کا خرید کرنا جائز نہیں، اس لئے ان کے ہاں ”خیار رویت“ کا سوال ہی نہیں، (۲) حنفیہ وغیرہ کی دلیل کھول کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے دیکھے بغیر کوئی چیز خریدی اس کو دیکھنے کے بعد اختیار حاصل ہوگا۔ (۳)

خیار رویت، حنفیہ کے نزدیک جو مالک بننا چاہتا ہو اس کو حاصل ہوگا، جیسے: خریدار اور کرایہ دار، معاملہ کا جو فریق مالک کے درجہ میں ہو، اس کو خیار رویت حاصل نہیں، حضرت عثمانؓ نے حضرت طلحہؓ کے ہاتھ بصرہ کی ایک زمین دیکھے بغیر فروخت کر دی، دونوں میں سے کسی نے بھی زمین دیکھی نہیں تھی، بعض لوگوں نے دونوں کو احساس دلایا کہ وہ دھوکہ کھا گئے ہیں، دونوں نے اپنے لئے ”خیار“ کا دعویٰ کیا، حضرت جبیر بن مطعمؓ دونوں کے حکم ٹھہرے، انہوں نے حضرت طلحہؓ کے حق میں فیصلہ فرمایا جو خریدار تھے۔ (۴) پس معلوم ہوا

(۱) دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۹۲/۵، المغنی: ۱۶/۲، بداية المجتہد

(۳) اس حدیث کی حیثیت و مقام پر ابن ہمام نے تفصیل سے گفتگو کی ہے، دیکھئے: فتح القدیر: ۳۳۶/۶

(۵) بدائع الصنائع: ۲۹۲/۵

(۴) انصاف الراہ: ۹/۴

ہے تو جو اصل اور مقصود ہے اسے دیکھنا کافی ہے، غرض یہ عرف اور حالات پر مبنی ہے، امام صاحب فرمایا کرتے تھے کہ مکان کا بیرونی حصہ دیکھ لیا تو یہ پورا مکان دیکھنے کے مرادف ہے، بعد کو مکان کا اندرونی حصہ دیکھا تو خیار حاصل نہیں ہوگا، مگر امام کرنفی نے اس سے اختلاف کیا کہ کرنفی کے زمانہ میں مکان کی ہیئت اور مساحت و کیفیت میں خاصا فرق واقع ہونے لگا تھا اور محض مکان کے ظاہری حصہ کو دیکھ کر مکان کی اندرونی کیفیت اور معیار کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ (۱) — دیکھنے سے پہلے اگر خریداریا کرایہ دار اپنے ”حق“ سے دستبردار ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں کہ جب تک وہ دیکھ نہ لے یہ حق ثابت نہیں ہوتا اور جب تک حق ثابت نہ ہو جائے اس کو رد اور فسخ کرنا بے معنی بات ہوگی۔ (۲) — یہ خیار ”دیکھنے“ کے بعد اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ اس کی طرف سے رضا مندی کا اظہار نہ ہو جائے اور علامہ کا سائی کے بقول سامان دیکھا اور اتنی مہلت ملنے کے باوجود کہ وہ اس معاملہ کو رد کر سکتا تھا، رد نہیں کیا، یہ بجائے خود اس کی رضا مندی کی دلیل ہے، یہ رضا مندی کا اظہار کس طور پر ہوگا؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کبھی تو ”رضا مندی“ اضطراری ہوتی ہے، جس میں رضا مندی کے اظہار کے لئے کوئی عمل نہیں کیا گیا ہو، جیسے: خریداریا کرایہ دار کی موت واقع ہوگئی، یا اختیاری رضا مندی ہوگی، پھر کبھی تو اس رضا مندی کا اظہار صراحتہ

ہو سکتا ہے، اور کبھی دلالت یعنی قرآن کے ذریعہ رضا مندی معلوم کی جاسکے گی، مثلاً سامان دیکھ کر قبضہ کر لیا یا اس سامان میں کوئی تصرف کر لیا۔ (۳)

☆ نابینا کی خرید و فروخت درست ہے، اس کا چھونا، الٹ پلٹ کر نا اور سونگھی جانے والی اشیاء کو سونگھ لینا بجائے خود ”رویت“ (دیکھنے) کے حکم میں ہے۔ (۴)

☆ اگر خریدار وغیرہ نے اس چیز میں ایسا تصرف کیا جو شرعاً ناقابل رد ہوتا ہے یا جس سے دوسرے کا حق متعلق ہو، جیسے: رہن، اجارہ، وغیرہ، تب تو بہر صورت خیار رویت کا حق ختم ہو گیا، دیکھنے کے بعد کیا ہو یا اس سے پہلے، اگر ایسا تصرف کیا جس کی وجہ سے دوسرے کا واجبی حق متعلق نہ ہوا ہو جیسے: ہبہ، یا بھاؤ تاؤ، (مساومہ) تو دیکھنے کے بعد یہ تصرف اس خیار کے حق سے محروم کر دیگا، مگر ذہن دیکھے ان تصرفات سے ”حق خیار“ باطل نہ ہوگا۔ (۵) اسی طرح دیکھنے کے بعد اس میں عیب پیدا ہو گیا، اب بھی اس معاملہ کو رد کر دینے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ (۶)

تجارت میں عیب پوشی کی ممانعت

خرید و فروخت کا معاملہ بجائے خود اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ فریقین جو معاوضہ ادا کریں، وہ عیب و نقص سے محفوظ ہو، اس لئے اسلام نے ”عیب دار“ چیز کی واپسی کا خصوصی حق رکھا آپؐ نے فرمایا: جس نے ایسی بکری خرید کر لی، جس کے تھن

(۲) بدائع الصنائع: ۲۹۵/۵

(۳) ہندیہ: ۶۵/۳

(۶) ہندیہ: ۶۰/۳

(۱) حوالہ سابق: ۹۳-۹۲

(۳) حوالہ سابق: ۹۲-۹۵

(۵) فتح القدیر: ۳۳۰-۳۱/۶

فحش کے پاس سے ہوا جو کھانے کی چیز فروخت کر رہا تھا، آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ اندر ڈالا تو دیکھا کہ اندر کا سامان تر ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس نے ہمیں دھوکہ دیا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ (۵)

خیار عیب کے لئے شرطیں

خیار عیب حاصل ہونے کے لئے یہ شرطیں فقہاء نے نقل کی ہیں:

۱- سامان فروخت کرنے کے وقت، یا فروخت کرنے کے بعد حوالہ کرنے کے وقت اس میں عیب موجود رہا ہو، سامان پر قبضہ کے بعد کوئی عیب پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہے بیچنے والے پر اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔

۲- خریدار نے جس وقت سامان اپنے قبضہ میں لیا ہو، اس وقت عیب موجود ہو، اگر بیچنے والے کے پاس کبھی عیب رہا ہو مگر خریدار کے قبضہ کے وقت عیب کی موجودگی ثابت نہ ہو تو واپسی کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

۳- ایک عیب بیچنے والے کے یہاں کسی خاص سبب کی بنا پر تھا، خریدار کے یہاں وہی عیب کسی دوسرے سبب کی بنا پر ظہور میں آیا تو اب بھی خیار حاصل نہ ہوگا، یہ بھی ضروری ہے کہ خریدار کے یہاں ظاہر ہونے والے اور بیچنے والے کے یہاں عیب کے اسباب ایک ہی ہوں۔

۴- خریدار سامان خرید کرتے اور قبضہ کرتے وقت اس عیب

میں فروخت کنندہ نے چند دنوں کا دودھ روک رکھا تھا (تاکہ خریدار دھوکہ کھا جائے) تو اس کو تین دنوں تک اختیار حاصل ہوگا کہ اس کو روک رکھے یا واپس کر دے، (۱)۔ اسی اختیار کو فسخہ کی اصطلاح میں ”خیار عیب“ کہا جاتا ہے۔

خیار عیب کے سلسلہ میں متعدد اہم بحثیں ہیں جن پر علماء نے اور خصوصیت سے معروف فقیہ علامہ کاسائی نے بڑے شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی ہے، (۲) عیب کی حقیقت، خیار عیب حاصل ہونے کی شرائط، معاملہ کو ختم کرنے کی صورت، کن صورتوں میں عیب دار سامان واپس نہیں کیا جاسکتا ہے؟ یہ اس بحث کے اہم نکات ہیں اور اس وقت انہی پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی جائے گی۔

عیب سے مراد

ہر وہ بات جو تجارت کے عرف و رواج اور معمول و عادت کے مطابق قیمت میں معمولی یا زیادہ کی کا باعث ہو جائے ”عیب“ ہے۔ کل مایوجب نقصان الثمن فی عادة التجار نقصاناً فاحشاً او یسیراً فهو عیب۔ (۳) رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے یہ تاکید منع فرمایا کہ کوئی عیب دار سامان عیب کو ظاہر کئے بغیر فروخت کیا جائے، آپ ﷺ نے فرمایا: مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ اپنے بھائی سے کوئی چیز فروخت کرے جو عیب دار ہو اور اس کے سامنے عیب ظاہر نہ کر دے۔ (۴) ایک موقع سے آپ ﷺ کا گزرا ایک

(۲) ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع: ۹۷۵-۹۷۳

(۳) مجمع الزوائد: ۸۰/۳

(۱) بخاری ۱۳۶/۳، کتاب البیوع، باب النہی للبائع ان لا یحفل الابل

(۲) بدائع الصنائع: ۲۷۳/۵، ہدایہ مع الفتح: ۳۵۷/۶

(۵) ابوداؤد: ۵، ۳۸۹/۲، کتاب البیوع

سے باخبر نہ رہا ہو، اگر خرید نے یا قبضہ کرنے کے وقت عیب سے آگاہ ہو گیا تھا تو اب اس کو خیار حاصل نہ ہو سکے گا۔

۵- بیچنے والے نے بیچتے وقت یہ شرط نہ لگائی ہو کہ سامان میں پائے جانے والے ہر طرح کے عیب و نقص سے وہ بری الذمہ رہے گا۔ اس شرط کے قبول کرنے کے بعد خریدار کا حق خیار ختم ہو جائے گا۔ (۱)

خیار عیب کے حق کا استعمال کس طرح کیا جائے؟

”خیار شرط“ اور ”خیار رویت“ میں قاضی کا فیصلہ یا دوسرے فریق کی آمادگی ضروری نہیں، شوافع کے نزدیک یہی حال ”خیار عیب“ کا ہے، اس لئے ان کے نزدیک دوسرا فریق راضی ہو یا نہ ہو، سامان سابق مالک ہی کے قبضہ میں ہو یا خریدار کے قبضہ میں، بہر صورت خریدار کا ایک طرفہ طور پر معاملہ کو ختم کر دینا اور کہہ دینا کہ ”میں نے اس کو رد کیا“ کافی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ سامان بیچنے والے کے قبضہ میں ہو تب تو خریدار ایک طرفہ طور پر معاملہ کو ختم کر سکتا ہے، اور اگر خریدار قبضہ کر چکا ہو تب ضروری ہے کہ یا تو دوسرے فریق کو بھی سامان کی واپسی پر راضی کر لے یا قاضی کے یہاں استغاثہ کرے اور قاضی تحقیق و تفتیش کے بعد واپسی کا حکم صادر کر دے۔ (۲)

مدت

”خیار عیب“ کے سلسلہ میں جو روایت ذکر کی جاتی ہے، جس

میں خاص طور پر تھن میں دودھ کے رو کے رکھنے کا ذکر ہے، گو اس میں ”تین دنوں“ کی صراحت ہے، مگر حنفیہ کے نزدیک تین دنوں کی تحدید محض ازراہ اتفاق ہے کہ عام طور پر لوگ عیب دار چیز کی واپسی میں اس سے زیادہ تاخیر گوارا نہیں کرتے (۳) اس لئے حنفیہ کا مسلک ہے کہ ”خیار عیب“ سے بہرہ بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، فقہ کی اصطلاح میں یہ حق ”علی التراخی“ ثابت ہوتا ہے، یہی رائے حنابلہ کی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک خیار عیب کی وجہ سے فوراً واپسی ضروری ہے، عیب سے باخبر ہونے کے بعد تاخیر سے یہ حق ختم ہو جاتا ہے، (۴) فان اخو بلا عذر فلا رد ولا ارض۔ (۵)

جن صورتوں میں عیب دار سامان واپس نہیں کیا جاسکتا! جن صورتوں میں ”خیار عیب“ ختم ہو جاتا ہے، یعنی خریدار کو عیب دار سامان واپس کرنے کا حق نہیں رہتا، وہ یہ ہیں:

۱- عیب سے واقف ہونے کے بعد بھی خریدار خرید کر وہ سامان میں ایسا تصرف کرے جو اس کی رضامندی کو ظاہر کرتا ہو۔

۲- صراحۃً عیب دار سامان پر رضامندی کو بیان کر دے۔

۳- خریدار، فروخت کنندہ کو بری کر دے۔

۴- واپسی سے پہلے ہی خرید کیا ہو اسامان ضائع ہو جائے۔ (۶)

۵- خریدار کے یہاں سامان میں خود اس کے عمل یا قدرتی

اسباب کے تحت کوئی نیا عیب پیدا ہو گیا، اب اگر اس نے

(۱) حوالہ سابق: ۲۸۱

(۲) المغنی: ۱۰۹/۳

(۶) بدائع الصنائع: ۸۳/۵-۸۴

(۱) بدائع الصنائع ۶/۵-۷/۵

(۳) بدائع الصنائع ۲۷/۵

(۵) منہاج الطالبین للنووی: ۳۲

سامان واپس کر سکتا ہے۔ (۲)

خیار عیب کا حکم

”خیار عیب“ کے باوجود سامان پر خریدار کی ملکیت قائم ہو جاتی ہے، البتہ اس کی یہ ملکیت لازمی نہیں ہوتی، اس اختیار کے استعمال کے بعد ختم ہو سکتی ہے، (۳) — ”خیار عیب“ ورثہ کی طرف منتقل ہو سکتا ہے یعنی خریدار کا انتقال ہو جائے تو اس کے وارث کو بھی حق رہتا ہے کہ وہ چاہے تو اس کو باقی رکھے یا ختم کر دے۔ (۵)

(”خیار عیب“ سے متعلق احکام فقہ کی کتابوں میں بہت شرح و سطر سے بیان کئے گئے ہیں، مختلف اشیاء کے اندر عیب، کون سے عیوب مانع ہیں اور کون نہیں؟ عیب کو قاضی کے سامنے ثابت کرنے کے کیا اصول اور طریقے ہیں؟ ان کے لئے ”ہندیہ ج ۳“ اور ”بدائع الصنائع ج ۵“ سے مراجعت مفید ہوگی، یہاں اسی خلاصہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔)

خیار نقد

(قیمت کی بروقت عدم ادائیگی کی صورت اختیار)

حنفیہ کے یہاں ”خیار“ کی ایک صورت ”خیار نقد“ کے نام سے ملتی ہے — خیار نقد سے مراد یہ ہے کہ خرید و فروخت کے وقت قیمت ادھار ہو اور فروخت کنندہ کہے کہ اگر تین دنوں کے اندر قیمت ادا کر دو تو معاملہ باقی رہے گا ورنہ ختم ہو جائے گا،

عیب کے ساتھ فروخت کنندہ اپنا سامان واپس لینے کو تیار ہو تب تو ٹھیک ہے ورنہ خریدار اس کو واپس لینے پر مجبور نہیں کر سکتا، ہاں اس صورت میں خریدار کو یہ حق ہے کہ بیچنے والے سے اس عیب کا ہر جانہ وصول کرے۔ (۱) اس ہر جانہ کی تعیین اس طرح ہوگی کہ اس سامان کی صحیح سالم حالت کی قیمت لگائی جائے گی، پھر بیچنے والے کے یہاں جو عیب تھا اس عیب کے ساتھ قیمت شخص کی جائے گی، ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ خریدار کا نقصان تصور ہوگا اور اس کی تلافی کے لئے وہ بیچنے والے سے رجوع کریگا۔ (۲)

۶۔ خریدار کے یہاں سامان میں اس طرح اضافہ ہوا ہو کہ:
الف: وہ اضافہ اصل سے متصل ہو مگر اسی سے پیدا شدہ نہ ہو، جیسے: زمین پر تعمیر، شجر کاری، کپڑے کی رنگائی۔
ب: وہ اضافہ اصل سے علاحدہ ہو اور اسی سے پیدا شدہ ہو، جیسے خریدے ہوئے جانور کو بچے ہوئے یا درخت نے پھل دیا، ان دونوں صورتوں میں اب خریدار سامان واپس نہیں کر سکتا۔

ہاں اگر اضافہ اصل سے متصل بھی ہو اور اسی سے پیدا شدہ ہو، جیسے موٹا پا، یا عمر میں اضافہ و بڑھاپا، یا اضافہ اصل سے علاحدہ ہو مگر اسی سے پیدا شدہ نہ ہو، جیسے جانور سے حاصل ہونے والی کمائی، ان صورتوں میں خریدار باوجود اس اضافہ کے

(۲) ہندیہ: ۸۳/۳

(۳) ہندیہ: ۶۶/۳

(۱) ہدایہ مع الفتح: ۳۶۵/۶

(۳) ملخص از: ہندیہ: ۷۷/۳، بدائع الصنائع: ۲۸۲/۵

(۵) ہندیہ: ۶۶/۳

خیار کی اور قسمیں

یہ معاملات میں ”خیار“ کی کچھ مشہور، اہم اور حکم کے اعتبار سے وسیع الاثر قسمیں ہیں، ویسے خیار کی اور بھی بہت سی صورتیں فقہاء نے ذکر کی ہیں، علامہ ہسکلی نے ”خیار“ کی سترہ صورتیں شمار کرائی ہیں (۲) مگر وہ ذیلی نوعیت کی ہیں اور یہاں ان کے ذکر کا موقع نہیں، ہمارے عہد کے معروف عالم اور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحبی نے شوافع سے بھی خیار کی سولہ اور حنابلہ سے آٹھ صورتیں نقل کی ہیں، مگر خیار کی مذکورہ ان چند صورتوں کو چھوڑ کر وہ بھی اسی نوعیت کی ہیں، اس لئے یہاں ان کے ذکر کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

خیانت

معنی ظاہر ہے اور اسلام میں اس کی جیسی کچھ شاعت ہے وہ بھی محتاج اظہار نہیں، خیانت کا تعلق مختلف معاملات سے ہے، وکیل کی خیانت، مضارب اور امین کی طرف سے پائی جانے والی خیانت، قیمت خرید پر فروخت (تولیہ) یا مقررہ نفع پر فروخت (مرابحہ) کی صورت میں حقیقی قیمت کے اظہار میں دھوکہ اور خیانت، متولی کا اشیاء وقف میں خیانت کا ارتکاب وغیرہ، یہ اور اس طرح کے تمام احکام کو یہاں بیان کرنا محض تکرار کا باعث ہوگا، اس لئے ہر معاملہ خیانت کی صورت میں شریعت کیا احکام دیتی ہے، اس کو متعلقہ مباحث میں دیکھا جاسکتا ہے۔

یا قیمت نقد ہو اور بیچنے والا کہے کہ تین دنوں کے اندر میں نے قیمت لوٹا دی تو معاملہ ختم ہو جائیگا۔ یہ بھی دراصل ”خیار شرط“ ہی کی ایک صورت ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خیار شرط ہی کی طرح اس کی مدت بھی تین دنوں ہے، امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک کسی خاص مدت کی تحدید نہیں، باہم جو مدت ملے پا جائے۔ (۱)

خیار مجلس

”خیار“ کی ایک صورت جس میں ائمہ اربعہ کے درمیان اختلاف ہے، خیار مجلس ہے، ”خیار مجلس“ سے مراد یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے بعد بھی جب تک مجلس باقی رہے، ہر دو فریق کو اختیار باقی رہتا ہے، کہ وہ اس معاملہ کو ختم کر دے، شوافع اور حنابلہ اس کے قائل ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: خرید و فروخت کرنے والے کو اختیار حاصل ہوگا جب تک ایک دوسرے سے الگ نہ ہو جائیں، ”عالم یضرفا“ سے مجلس کی تبدیلی اور ابدان کا تفرق مراد نہیں ہے؛ بلکہ اقوال کا تفرق مراد ہے کہ ایک فریق کی طرف سے ایجاب کے بعد جب دوسرا فریق قبول کا اظہار کرتا ہے تو قول کا تفرق و تعد و ظہور میں آتا ہے، پس مراد یہ ہے کہ ایجاب کے بعد جب تک دوسری طرف سے قبول کا اظہار نہ ہو جائے، پہلے فریق کے لئے اپنے ”ایجاب“ سے رجوع کر لینے کی گنجائش ہے۔

(۱) دیکھئے: فتح القدیر: ۳۲۷/۶، رد المحتار: ۳، مجلۃ الاحکام، دفعہ: ۱۵-۳۱۲

(۲) درمختار علی هامش الرد: ۴۷/۳

(گھوڑا)

خیل

شریک رہے ہیں (۳) — لیکن ظاہر ہے کہ یہ گھوڑ دوڑ اسی وقت جائز ہے جب کہ وہ قمار و جوئے کی صورت سے خالی ہو، اگر دو آدمی باہم شرط باندھ کر بازی لگائیں تو جائز نہ ہوگا کہ یہ قمار ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: ”سباق“)

گھوڑے کا گوشت

حضرت جابر بن عبد اللہ سے رضی اللہ عنہ مروی ہے کہ غزوہ خیبر کے دن رسول اللہ ﷺ نے گدھے کے گوشت سے منع فرمایا اور گھوڑے کے گوشت کی اجازت مرحمت فرمائی (۵) حضرت اسماء بنت ابی بکر فرماتی ہیں کہ عہد نبوت میں ہم لوگوں نے گھوڑا ذبح کیا اور کھایا (۶) — اکثر فقہاء اور سلف صالحین ان احادیث کی روشنی میں گھوڑے کے گوشت کو بلا کراہت حلال قرار دیتے ہیں، امام مالکؒ کے نزدیک کراہت ہے، (۷) امام ابو حنیفہؒ بھی مکروہ کہتے ہیں، حرام نہیں کہتے (۸) اور گو خود مشائخ احناف کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے یا مکروہ تنزیہی، مگر عام طور پر حنفیہ کا رجحان اس کے مکروہ تحریمی ہونے کی طرف ہے۔ (۹)

حنفیہ اور مالکیہ کے پیش نظریہ ہے کہ قرآن نے انعام الہی کے طور پر گھوڑے اور خچر کا ذکر کیا ہے، مگر اس موقع پر صرف سواری اور زینت کا ذکر ہے (غل: ۸) کھانے کا ذکر نہیں کیا ہے،

پیغمبر اسلام نے جانوروں میں گھوڑے کو پسند فرمایا ہے ارشاد ہوا کہ قیامت تک گھوڑے کی پیشانی سے خیر و بھلائی بندھی ہوئی ہے، الخیل معقود فی نواصیہا الخیر الی یوم القیامۃ (۱) الفاظ کی کچھ تبدیلی کے ساتھ یہ روایت حضرت عروہ رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے (۲) اصل میں گھوڑے کا ذکر علامتی حیثیت رکھتا ہے، آپ ﷺ کے عہد میں جہاد کے لئے جو سواریاں استعمال کی جاتی تھیں ان میں گھوڑا سب سے مفید ثابت ہوتا تھا، اس لئے اصل مقصود یہ ہے کہ جذبہ جہاد کو سر نہ ہونے دیا جائے، اسی لئے ایک روایت میں ہے کہ جس نے محض فخر و نمائش کے جذبہ سے گھوڑوں کی پرورش کی اس کے لئے یہی گھوڑے بارگناہ ثابت ہوں گے۔ (۳)

گھوڑ دوڑ

رسول اللہ ﷺ گھوڑ دوڑ کی حوصلہ افزائی فرمایا کرتے، بعض دفعہ آپ ﷺ نے خود گھوڑ دوڑ کرائی ہے، دبلے اور چست گھوڑوں کیلئے آپ ﷺ نے ”حنفاء“ سے ”عمیۃ الوداع“ تک مقرر فرمایا جس کا فاصلہ پانچ تا چھ میل ہے، اور دوسرے گھوڑوں کیلئے ”عمیۃ الوداع“ سے ”مسجد بنی زریق“ تک جس کا فاصلہ کم و بیش ایک میل ہے، خود حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس دوڑ میں

(۳) ترمذی ۲۹۸/۱، باب ماجاء فی فضل الخیل

(۱) بخاری ۳۹۹/۱، باب الخیل المعقود فی نواصیہا الخ

(۳) بخاری ۴۰۰/۱، باب الخیل الثلاثة الخ

(۲) بخاری ۴۰۲/۱، باب السبق بین الخیل، باب غایۃ السبق الخیل المضمرۃ

(۵) بخاری ۸۲۹/۱، باب لحوم الخیل

(۷) شرح مسلم للنووی: ۱۵۰/۲

(۹) دیکھئے: رد المحتار: ۱۹۳/۵، کتاب الذبائح

(۶) حوالہ سابق، نیز ملاحظہ ہو: مسلم ۱۵۰/۲

(۸) احکام القرآن للجصاص: ۲۲۷/۳

ہو جاتا تو وسائل جہاد میں قلت پیدا ہو جاتی (۳) اور اتنی سی بات ”غالباً“ کراہت تحریمی کو ثابت کرنے کیلئے کافی نہیں ہے، یہاں اس سے کراہت تنزیہی ثابت ہو سکتی ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ گھوڑے کا گوشت مکروہ تنزیہی ہے، چنانچہ خود امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں جو الفاظ منقول ہیں، وہ یہ ہیں:

رخص بعض العلماء فی لحم الخیل وانا

لا یعجبنی اكله. (۴)

ان الفاظ سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود حضرت الامام بھی اس کو مکروہ تنزیہی ہی سمجھتے تھے، بطحاوی نے اس کو ظاہر روایت اور صحیح قرار دیا ہے، اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ آپؐ نے وفات سے تین دنوں قبل گھوڑے کی حرمت کے قول سے رجوع فرمایا تھا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (۵)

گھوڑے کی زکوٰۃ

گھوڑے کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور عام فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں گھوڑے میں زکوٰۃ واجب ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے والے کو اختیار ہے کہ فی گھوڑا ایک دینار دے یا اس کی قیمت لگا کر قیمت کا چالیسواں حصہ، عام فقہاء کے نزدیک گھوڑے میں زکوٰۃ واجب نہیں، یہی رائے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی بھی ہے۔ (۶) حنفیہ کے پیش

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا کھانا جائز نہیں، ورنہ تو یہ نعمت ان دونوں نعمتوں سے بڑھ کر ہے اور ضرور تھا کہ پہلے اس کا ذکر کیا جاتا، دوسرے حضرت خالد بن ولیدؓ کی روایت کہ آپؐ نے گھوڑے، خیر، گدھے اور ہر درندہ جانور سے منع فرمادیا ہے۔ (۱) تاہم اس آیت سے استدلال محل نظر ہے، اول یہ کہ یہ آیت کلی ہے، فقہاء اس پر متفق ہیں کہ گدھے کی حرمت غزوہ خیبر کے موقع سے ہوئی ہے، اس سے پہلے حلال تھا، مگر اس آیت میں گدھے کا ذکر بھی ہے، پس اس آیت سے حرمت پر استدلال کرنے کی صورت ماننا پڑیگا کہ یہ تمام جانور مکہ ہی سے حرام تھے، دوسرے عرب چونکہ گھوڑے، گدھے اور خیر کو غذا کے لئے کم اور بار برداری اور سواری کے لئے زیادہ استعمال کیا کرتے تھے، اس لئے ازراہ اتفاق سواری ہی کا ذکر کیا گیا، جیسے خنزیر کا استعمال غذائی مقصد کے لئے ہوتا تھا، اس لئے قرآن نے اس کی حرمت کا ذکر کرتے ہوئے صرف گوشت کا ذکر کیا، دوسری چیزوں کا نہیں، (البقرہ ۱۷۳) پس اس کا یہ مطلب نہیں کہ گوشت کے سوا خنزیر کے دوسرے اجزاء حلال سمجھے جائیں۔ جہاں تک خالد بن ولیدؓ والی روایت ہے تو محدثین عام طور پر اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ (۲) اس لئے صحیح یہ ہے کہ امام صاحب نے آلہ جہاد ہونے کی وجہ سے گھوڑے کا گوشت مکروہ قرار دیا ہے، اگر غذا کے طور پر اس کا استعمال عام

(۱) نسائی: ۱۹۸/۲، تحریم اکل لحوم الخیل

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح نووی علی مسلم ۱۵۰/۲، توفیۃ الکبیل عن حرمة لحوم الخیل، ط وزارت اوقاف کویت مع تحقیق، مولانا

بدر الحسن قاسمی: ۸۳-۷۰

(۳) ہدایہ مع الفتح: ۳۲۱/۸

(۵) طحطاوی علی المراقی: ۱۷

(۶) ہدایہ مع الفتح ۱۸۲/۲، فصل فی الخیل، المغنی ۲۵۴/۲، بقرہ ۱۷۷

(۴) جامع مسانید ابی حنیفہ: ۲۳۳، کتاب الصيد

نزدیک گھوڑے کا بھی ایک حصہ ہوگا، اس طرح گھوڑ سوار فوجیوں کو ۲ حصے دئے جائیں گے، ایک حصہ گھوڑے کا اور ایک حصہ خود فوجی کا، دوسرے فقہاء اور خود حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خیال ہے کہ گھوڑ سوار کو تین حصے ملیں گے جس میں ایک حصہ خود اس کا اور دو حصے گھوڑے کے ہونگے (۵) دونوں کے پاس دلائل و روایات ہیں، صحاح کی روایت عام طور پر اس دوسرے نقطہ نظر کی تائید میں ہیں، (۶) حنفیہ کے دلائل اور ان سے متعلق قدح و جرح پر ابن ہمام نے شافی و کافی گفتگو کی ہے (۷)۔ (چونکہ فی الحال جنگ و حرب کی بدلی ہوئی کیفیت کی وجہ سے یہ مسئلہ نادر الوقوع ہے، اس لئے اس پر مزید بحث و گفتگو کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی)۔

گدھے سے اختلاط

ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے گدھے سے گھوڑی کو جفتی کرانے سے منع فرمایا (۸) لیکن آپ ﷺ سے خچر کی سواری کرتا بھی ثابت ہے (۹) اور خچر گدھے اور گھوڑی کے اختلاط سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے امام طحاوی کا خیال ہے کہ یہ ممانعت بہ طور شفقت و ارشاد کے ہے، کیونکہ اس سے گھوڑے کی افزائش میں کمی ہوگی اور وسائل جہاد کو نقصان پہونچے گا (۱۰) حرمت یا کراہت کی بنا پر ممانعت نہیں ہے۔

نظر حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ فی گھوڑا ایک دینار صدقہ، مگر اس روایت میں، ”عورک سعدی“ کا واسطہ ہے جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، (۱) دوسرے حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ گھوڑے کی زکوٰۃ وصول کیا کرتے تھے، آپؓ نے حضرت ابو عبیدہؓ کو اس کی بابت اپنا فرمان بھی لکھا تھا، حنفیہ اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا کہ گھوڑا اس شخص کیلئے (ستر) ”یعنی نہ ثواب نہ عذاب“ کا باعث ہوگا جو اس کو اللہ کے راستہ میں باندھے اور اس کی پیٹھ اور گردن میں اللہ کا حق نہ بھولے (۲) حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حق سے ”زکوٰۃ“ مراد ہے۔

مگر علامہ ابن ہمام کا طریقہ انصاف اس استدلال پر قانع نہیں ہے، ان کا رجحان ہے کہ حضرت عمرؓ کا حکم ان کے ذاتی اجتہاد پر مبنی تھا نہ کہ نص پر، اور گھوڑے کی پشت اور گردن میں ”حق“ سے مراد عاریت ہے، (۳) چنانچہ فتاویٰ قاضی خاں میں کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین ہی کی رائے پر فتویٰ ہے، (۴) اور اسی طرف ابن ہمام کا بھی رجحان ہے۔

مال غنیمت میں گھوڑے کا حصہ

گھوڑے کی بابت فقہاء کے یہاں ایک اختلاف مال غنیمت میں اس کے حصہ سے متعلق ہے، امام ابو حنیفہؒ کے

(۲) قوت المغتذی علی الترمذی: ۲۹۳/۱

(۳) قاضی خاں علی ہامش الہندیۃ: ۲۳۹/۱

(۶) ملاحظہ ہو: بخاری: ۳۰۱/۱، باب سهام الفرس

(۸) ترمذی: ۲۹۹/۱، باب ماجاء فی کراہیۃ ان ینزی الحمیر علی الخیل

(۱) المغنی: ۲۵۵/۲

(۳) دیکھیے: فتح القدیر: ۱۸۵/۲، دار الفکر، بیروت

(۵) ہدایہ مع فتح القدیر: ۳۹۲/۵

(۷) فتح القدیر: ۳۹۳-۹۷/۵

(۹) بخاری: ۹۷/۳، کتاب الجہاد، باب بغل النبی صلی اللہ علیہ وسلم البیضا.

(۱۰) العرف الشذی مع الترمذی: ۲۹۹/۱

جھوٹا اور دودھ

گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے، عام فقہاء کے یہاں تو پاک ہونا ظاہر ہے کہ خوردنی جانور ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی پاک ہے؛ کیونکہ اس کی ممانعت اس کی ناپاکی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی تکریم مقصود ہے، (۱) اگرچہ بعض احناف نے اس کو مکروہ یا مشکوک بھی قرار دیا ہے مگر فتویٰ اس کی طہارت ہی پر ہے، (۲) گھوڑی کا دودھ بھی بالاتفاق پاک ہے۔ (۳)



(۲) خیالیہ : ۹

(۱) طحطاوی علی مرآی الفلاح : ۱۷

(۳) طحطاوی : ۱۷

دار

قسمیں متعین ہوتی ہیں۔

دار الاسلام اور دار الحرب کی تعریف

فقہاء نے عام طور پر ”دار“ کی دو قسمیں کی ہیں :
دار الاسلام اور دار الحرب۔

دار الاسلام اور دار الحرب سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں
امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ہے کہ :

معناه ان الامان ان كان للمسلمين فيها

على الاطلاق والخوف للكفرة على

الاطلاق فهي دار الاسلام وان كان الامان

فيها للكفرة على الاطلاق فهي دار الكفر. (۳)

اور اس کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کو علی الاطلاق

امن حاصل ہو اور کافروں کو خوف، تو دار الاسلام

ہے اور ان کافروں کو علی الاطلاق امن اور مسلمانوں

کو خوف ہو تو دار الکفر ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دار الاسلام اور

دار الکفر کا تعلق قانون اسلام اور قانون کفر کے نفاذ سے ہے،

جس مملکت میں قانون کفر نافذ ہو وہ ”دار الکفر“ ہے، ورنہ

دار الاسلام ہے، انہا تصمیر دار الکفر بظہور احکام

الکفر فیہا (۴) عام طور پر متاخرین نے اس مسئلہ میں اسی نقطہ

نظر کو ترجیح دیا ہے۔ (۵)

غور کیا جائے تو قرآن مجید نے جن الفاظ میں اسلامی

مملکت کے خدوخال کی طرف اشارہ فرمایا ہے، اس میں ان

”دار“ — لغت میں جگہ کو کہتے ہیں، ایسی جگہ جو تعمیر اور
کلی اراضی پر مشتمل ہو (۱) — فقہاء کے یہاں یہ لفظ بہ نسبت
”بیت“ کے زیادہ وسیع مفہوم کا حامل سمجھا گیا ہے، علامہ شامیؒ
نے ”دار“ کی اصطلاحی توضیح ان الفاظ میں فرمائی ہے :

المراد بالدار الاقليم المختص بقهر ملك

اسلام او كفر. (۲)

دار سے مراد ایک علاقہ ہے جو حکومت اسلام یا

حکومت کافرہ کے غلبہ کے ساتھ مخصوص ہو۔

مگر بعض اہل علم نے ”دار“ کے اصطلاحی مفہوم کو قرآن و

حدیث سے اخذ کرنے کی سعی کی ہے، مگر درحقیقت اس طرح کی

کوششیں تکلف سے خالی نہیں ہیں، کتاب و سنت میں یہ لفظ اس

کے لغوی اور سادہ معنی میں استعمال ہوا ہے، بعد کے ادوار میں

فقہاء کے یہاں اس نے ایک اصطلاح کا درجہ حاصل کیا ہے،

اس لئے مختلف نوعیت کی حکومتوں کے متعلق احکام کی قرآن و

حدیث میں تلاش تو صحیح ہے، مگر اس طرح کی اصطلاحات کا اخذ

کرنا کچھ بہت قرین صواب نظر نہیں آتا۔

علامہ شامیؒ کی وضاحت کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی بھی مملکت

جو کسی انتظامی غلبہ کے تحت ہو، ”دار“ ہے خواہ یہ نظم و نسق اسلامی

اصولوں پر قائم ہو یا کفر کے زیر تسلط ہو، ”دار“ کی اس تعریف

میں سیادت و اقتدار ایک اساسی عنصر کا درجہ رکھتا ہے، پھر اقتدار

کی صاحت اور صلاح سے محرومی کے لحاظ سے اس کی مختلف

(۳) بدائع الصنائع ۱۳۱/۷

(۲) رد المحتار ۱۶۶/۳

(۱) دیکھئے : لسان العرب ۲۹۸/۳

(۵) دیکھئے : ہندیہ ۲۳۲/۲ ، رد المحتار ۲۵۲/۳

(۴) حوالہ سابق ۱۳۰

دونوں ہی نقطہ نظر کی تائید موجود ہے :

الذین ان مکنہم فی الارض اقاموا
الصلوة واتوا الزکاة وامروا بالمعروف
ونہوا عن المنکر واللہ عاقبہ الامور (الحج ۴۱)
وہ لوگ کہ جب ہم ان کو زمین میں غلبہ عطا کرتے
ہیں تو وہ نماز قائم کرتے ہیں، زکوٰۃ ادا کرتے ہیں،
نیکی کا حکم دیتے ہیں اور برائی سے روکتے ہیں اور
تمام چیزوں کا انجام اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔

”تمکین فی الارض“ اپنی روح کے اعتبار سے غلبہ
واقعدار سے عبارت ہے اور یہ بجز اس کے ممکن نہیں کہ مسلمان
اہل کفر سے خائف نہ ہوں اور وہ اس سرزمین میں خود کو زیادہ
محفوظ و مامون باور کرتے ہوں۔ یہ بات کہ اس مملکت میں
اقامت صلوٰۃ ہوتی ہو، نظام زکوٰۃ قائم ہو، امر بالمعروف اور نہی
عن المنکر کا فریضہ انجام دیا جاتا ہو، احکام اسلام کے اجراء و نفاذ
کی تشریح و توضیح ہے، پس دارالاسلام میں بنیادی طور پر یہ دونوں
باتیں پائی جاتی ہیں اور جو ان خصوصیات سے محروم و عاری ہو، وہ
دارالحرب یا زیادہ عمومی مفہوم میں ”دارالکفر“ ہوگا۔

لیکن اس آیت پر غور کیا جائے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ
نظام مملکت کی اصل بنیاد تمکین و اقعدار ہے، احکام اسلام کا اجراء
اس کا اثر اور نتیجہ ہے، گویا کسی مملکت کے دارالاسلام ہونے کے
لئے وہاں مسلمانوں کا ایسا غلبہ کافی ہے کہ وہ بحیثیت قوم و امت
اپنے تین امن و بے خوفی محسوس کرتے ہوں، اس کے بعد جو
اولین فریضہ ان پر عائد ہوتا ہے، وہ ہے احکام اسلام کا اجراء، اور
جہاں یہ غلبہ اہل کفر کو حاصل ہے وہ دارالکفر ہے۔ پس، ہر چند

کہ عام طور پر مشائخ احناف نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسف
اور امام محمد کی رائے کو ترجیح دیا ہے مگر غور کیا جائے تو امام صاحب
کا نقطہ نظر قرآن سے زیادہ قریب ہے، اور اہم بات یہ ہے کہ
صاحبین کے مسلک پر آج دنیا میں کوئی خطہ دارالاسلام باقی بھی
رہے گا؟ اگر اسلام کے تمام ہی احکام کا اجراء مراد ہو، تو کیا دنیا
میں ایک بھی چھوٹے سے چھوٹا ایسا ملک ہے جس نے پوری
شریعت اسلامی کو اپنے اوپر نافذ کیا ہو؟ جہاں معیشت سود و قمار
کی خباثتوں سے خالی ہو اور جہاں سیاست ”خلافت علی منہاج
الدیۃ“ کا مصداق ہو؟ اور اگر مطلق چند احکام اسلامی کا اجراء
اور مسلمانوں کے لئے اس پر عمل کی قدرت مقصود ہو، تو اب کہ
اشتراکیت کی قبر خود اس کے مولد میں بن چکی ہے، کوئی ایسا خطہ
زمین بھی ہے جہاں مسلمان اعتقادات و عبادات کے بشمول کسی
حکم اسلامی کو علانیہ بجا نہ لاسکتے ہوں اور مسلمانوں پر کامل طور پر
احکام کفری نافذ ہوں؟ تو کیا اس طور پوری دنیا کو ”دارالاسلام“
ہی مانا جائے گا؟ — امام ابو حنیفہ کا نقطہ نظر اس مشکل کی
عقدہ کشائی کرتا ہے کہ جہاں مسلمانوں کو اکثریت حاصل ہو اور
اقعدار میں وہ اساسی کردار ادا کرتے ہوں، چاہے وہاں عملاً خدا
کی شریعت کی بجائے خدا بیزاروں کی ”شریعت فاسدہ“ نافذ
ہو، وہ بھی دارالاسلام ہی ہوگا اور جہاں یہ کیفیت نہ ہو وہاں گو
جمہوری نظام حکومت ہونے کے باعث مسلمان بعض قوانین
شریعت پر عمل کرنے کے مجاز ہوں اور ملک کا دستور اور عدلیہ ان
پر اسی قانون کو جاری کرتا ہو، پھر بھی وہ دارالکفر ہی ہوگا، کہ کفر
کے غلبہ واقعدار کے ساتھ اپنی قومی حیثیت میں وہ پوری طرح
مطمئن اور بے خوف نہیں ہو سکتے۔

دارالعہد یا دارالموادعہ سے مراد

فقہ کے وسیع ذخیرہ پر نظر ڈالی جائے تو عام طور پر ان کے ہاں دو ہی ”دار“ ملتے ہیں جن میں ایک ”دارالاسلام“ کہلاتا ہے اور دوسرے کو کہیں ”دارالکفر“ اور کہیں ”دارالحرب“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، کفر اور حرب کے مفہوم میں بنیادی طور پر فرق ہے، کفر عام ہے اور جب کفر کے ساتھ جنگی مہم جوئی اور مسلمانوں سے مقابلہ آرائی اور پیچہ آزمائی کی کیفیت کا اضافہ ہو جائے تو اب وہ ”حرب“ ہے، مگر فقہاء نے ہر ”دارالکفر“ کے لئے ”دارالحرب“ کی تعبیر اختیار کی ہے، غالباً اس میں اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ مسلمان کبھی اہل کفر سے مطمئن نہ ہو جائیں اور نہ اسلامی سرحدات کی موجودہ حد بندی کو حرف آخر تصور کریں، زمین پر اس کے خالق کے احکام کے اجراء و تحفیذ کے لئے قدم آگے بڑھانا ان کا فرض ہے اور کفر کی طرف سے چونکار ہنا اور اس کے مقابلہ ہمیشہ اپنے آپ کو حالت جنگ میں تصور کرنا ان کے لئے ضرورت ہے۔ اس لئے ہر دارالکفر اپنی روح اور اپنے اصل مزاج و مذاق کے اعتبار سے مسلمانوں کے حق میں ”دارالحرب“ ہی ہے۔

اس کے سوا ”دار“ کی ایک نئی اصطلاح غالباً صرف ابوالحسن ماوردیؒ اور امام محمدؒ کے ہاں ملتی ہے، ماوردی نے شوافع اور حنابلہ سے نقل کیا ہے کہ جو علاقے صلح کے ذریعہ کافروں کے زیر قبضہ چھوڑ دیئے جائیں، وہ ”دارالعہد“ یا ”دارالصلح“ کہلاتے ہیں۔ معتبر دار ہر لاء المصالحین دار عہد

وصلح عند الشافعية وبعض الحنابلة (۱) — اسی

طرح امام محمدؒ کے یہاں ”دارالموادعہ“ کا ذکر ملتا ہے :

ان المعبر فی حکم الدار هو السلطان
والمنعة فی ظهور الحکم فان کان الحکم
حکم الموادعین فبظہورہم علی الاخری
کان الدار دار موادعہ (۲)

دار کے حکم میں سلطان اور حکم کے نفاذ میں رکاوٹ کا نہ پایا جانا معتبر ہے، تو اگر موادعین کا حکم چلے اس طور پر کہ وہ دوسری قوموں پر غالب آ جائیں تو یہ دار ”دارالموادعہ“ ہو جائے گا۔

بہت سے اہل علم کا خیال ہے کہ اس طرح امام محمدؒ اور شوافع و حنابلہ کے نزدیک دارالاسلام اور دارالحرب کے علاوہ ایک اور ”دار“ کا تصور موجود تھا، مگر ان عبارتوں کے سیاق و سباق کو دیکھا جائے اور فقہ حنفی، فقہ شافعی اور فقہ حنبلی کی کتابوں میں کسی اور ”دار“ کے تصور سے سکوت اور دار کی دو ہی قسموں میں تقسیم سے اندازہ ہوتا ہے کہ ”دارالعہد“ یا ”دارالموادعہ“ ان کے یہاں مستقل ”قسم“ کا درجہ نہیں رکھتی تھی، بلکہ ”دارالعہد“ خود دارالاسلام کی اور ”دارالموادعہ“ خود دارالحرب ہی کی ایک قسم ہے، ڈاکٹر اسعیل لطفی فطانی نے اس پر بڑی مبسوط اور مدلل گفتگو کی ہے۔ (۳)

عہد نبوی کے نظام ہائے مملکت

مگر ظاہر ہے فقہاء کی یہ تقسیم اپنے زمانہ اور عہد کے تناظر

(۱) شرح السیر الکبیر للمرخس ۱۰۷۴-۱۱

(۲) الاحکام السلطانیہ ۱۳۳

(۳) دیکھئے: اختلاف الدارین و اثرہ فی احکام المنکحات و المعاملات ص: ۳۷-۵۷

اس کی شرعی حیثیت کی دریافت میں یہ نشان راہ اور سنگ میل کا درجہ رکھتا ہے۔

دارالامن

”جش“ کی جو سیاسی صورت حال تھی، وہ موجودہ دور کی جمہوری مملکتوں سے بہت کچھ مشابہت رکھتی ہے اور اسی صورت حال کو ”دارالامن“ کا نام دیا جاسکتا ہے، جہاں مسلمانوں کو آئینی طور پر امن حاصل ہو اور وہ مذہبی احکام پر عمل کرنے میں آزاد ہوں، وہاں کبھی کبھی فرقہ وارانہ نقص امن پیدا ہو جائے اور غنڈہ عناصر مسلمانوں کو نقصان پہنچائیں تو یہ اس کے ”دارالامن“ ہونے کے معیار نہیں، جیسا کہ فقہاء نے کسی ایسے ملک کو جس سے صلح ہو چکی ہے، محض اس بنا پر دارالحرب نہیں مانا ہے کہ وہاں سے کوئی شہری اپنی شخصیت میں باہر نکل کر دارالاسلام کے شہریوں کو نقصان پہنچائے (۱)۔ ہاں، اگر خود حکومت کی اجازت سے کوئی شخص اس طرح بد امنی پیدا کرتا ہو تو یہ صلح شکنی متصور ہوگی۔ (۲)

پس اب دار کی تین قسمیں ہوں گیں :

دارالاسلام، دارالحرب، دارالامن۔

دارالاسلام وہ مملکت ہے جہاں مسلمانوں کو ایسا سیاسی موقف حاصل ہو کہ وہ تمام احکام اسلامی کے نفاذ پر قادر ہوں۔ دارالحرب وہ مملکت کافرہ ہے جہاں کافروں کو امن حاصل ہو اور مسلمان شہری امن سے محروم ہوں، نیز وہاں مسلمان مذہبی حقوق و عبادات اور جمعہ و عیدین وغیرہ کی علانیہ انجام دہی سے قاصر ہوں۔

میں ہے ”دار“ کی صرف دو ہی قسمیں کرنا اور اس لحاظ سے احکام مقرر کرنا کوئی منصوص مسئلہ نہیں ہے اور موجودہ حالات میں ضرور ہے کہ اس میں اضافہ کیا جائے، اس کے لئے ہم عہد نبوت سے روشنی حاصل کر سکتے ہیں، اس عہد میں ہم کو تین طرح کے نظام ہائے مملکت کی نظیر ملتی ہے، ایک مکہ مکرمہ، جہاں مسلمانوں کو مذہبی حقوق بالکل حاصل نہ تھے، نہ علانیہ عبادت کر سکتے تھے اور نہ دین حق کی طرف دعوت ہی دے سکتے تھے، یہاں تک کہ مسلمان اپنی جان و مال کی حفاظت کے لئے وہاں سے ہجرت پر مجبور تھے، دوسرے مدینہ منورہ، مدینہ کی حکومت کو مختلف اقوام کی شرکت اور ان کی مذہبی آزادی پر مبنی تھی اور آپ نے وہاں پہنچ کر مختلف مذہبی اور قومی اکائیوں سے باضابطہ ٹیکٹ کیا تھا، مگر سیاسی غلبہ مسلمانوں کے ہاتھ تھا اور عملاً ان کو بالادستی حاصل تھی، تیسرے جش، جش ایک عیسائی ملک تھا مگر دوسری اقوام کو بھی امن حاصل تھا چنانچہ مسلمانوں نے ہجرت کی اور مملکت جش نے ان کو پناہ دی۔ اس طرح مکہ کی جو صورت حال تھی، اس کا دارالحرب ہونا ظاہر ہے، مدینہ کا دارالاسلام ہونا بھی واضح ہے اور مدینہ میں دوسری اقوام کی موجودگی اس حقیقت کو ظاہر کرتی ہے کہ دارالاسلام غیر مسلم اقلیتوں کے وجود کو بھی برداشت کرتا ہے۔ ”جش“ کی حیثیت ان دونوں سے مختلف ہے جہاں مسلمان غیر مسلم اکثریت کے ساتھ بقاء باہم اور مذہبی آزادی کے اصول پر رہے تھے، سیرت کا یہ گوشہ نہایت اہمیت کا حامل ہے جس پر توجہ کم دی گئی ہے حالاں کہ موجودہ دور میں مملکت کے جس جمہوری نظام نے فروغ پایا ہے،

دارالامن وہ ملک ہے جہاں کلید اقتدار غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو لیکن مسلمان مامون ہوں، مسلمان دعوت دین کا فریضہ انجام دے سکتے ہوں اور ان اسلامی احکام — کہ جن کے نفاذ کے لئے اقتدار ضروری نہ ہو — پر عمل کر سکتے ہوں۔

موجودہ دور کے غیر مسلم اکثریتی ممالک

موجودہ دور میں جو غیر مسلم ملکیتیں ہیں ان میں اکثر وہ جمہور یا نئیں ہیں جن میں سلطنت کا کوئی مذہب نہیں اور مختلف مذاہب کے لوگ بقاء باہم کے اصول پر حکومت میں شریک ہیں یا سلطنت کا ایک مذہب ہوتا ہے مگر دوسری اقلیتیں بھی اپنے اپنے مذہب پر عمل کرنے میں آزاد ہیں، جیسے امریکہ و برطانیہ اور نوآزاد نیپال، جن ملکوں میں بادشاہتیں قائم ہیں وہاں بھی سیاسی قیدیوں کے باوجود مذہبی امور میں آزادی دی گئی ہے اور تمام شہریوں کے لئے جان و مال کے تحفظ کی دستوری ضمانت موجود ہے، یہ تمام حکومتیں ”دارالامن“ کے زمرہ میں داخل ہیں کمیونسٹ بلاک ٹوٹنے قریب ہے، اور جو باقی ہیں، ان میں بھی حالیہ تبدیلیوں کے باوجود شاید ہی دو تین ملک ہوں جن کو دارالحرب کہنا صحیح ہو، یوگوسلاویہ اور اسرائیل کی موجودہ کیفیت کی بنا پر وہ البتہ دارالحرب میں شمار ہوں گے — ہندوستان میں مسلمانوں کو دستوری تحفظ حاصل ہے، مذہبی امور میں آزادی کے علاوہ ان کو اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کا حق حاصل ہے اور زندگی کے تمام شعبوں میں ان کے ”وجود“ کو محسوس کیا جاتا ہے، اس پس منظر میں اس کے دارالامن ہونے میں کوئی شبہ نہیں،

رہ گئی شری پسند عناصر کی جانب سے وقتاً فوقتاً ہونے والی تعدی، تو جیسا کہ مذکور ہوا، اس کو حکومت کا فعل قرار نہیں دیا جاسکتا اور اس طرح کے واقعات سے آج وہ ممالک بھی خالی نہیں ہیں جو مسلمان ملک کہلاتے ہیں۔

دار کی ان مختلف صورتوں میں مسلمان باشندوں کا کیا ردل ہو؟ اس کے لئے یہاں ان احکام کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو فقہاء نے دارالاسلام اور دارالحرب کے ذکر کئے ہیں۔

دارالاسلام کے درج ذیل احکام ہیں :

- (۱) اسلام کے تمام شخصی اور اجتماعی قوانین کا نفاذ۔
- (۲) دارالکفر کے مہاجرین کی آباد کاری۔
- (۳) دارالحرب میں پھنسے ہوئے کمزور مسلمانوں (مستضعفین) کی اعانت۔ (ن۱)
- (۴) جہاد اور اسلامی سرحدات کی توسیع کی سعی۔

دارالحرب کے درج ذیل احکام ہیں :

- (۱) یہاں اسلام کا قانون جرم و سزا جاری نہ ہوگا — الحدود والقود لا یجری فیہا (۱) — البتہ امام مالک کے نزدیک دارالحرب میں بھی حدود جاری ہوں گی، ”نقسام الحدود فی دار الحرب عند مالک خلافاً للثلاثۃ“۔ (۲)
- (۲) دارالحرب کے دو مسلمانوں کے درمیان بھی کسی معاملہ میں نزاع پیدا ہو جائے تو دارالاسلام کا قاضی اس کا فیصلہ نہیں کرے گا ”ولو اختصما فی ذلک فی دار نالیم یقض القاضی بینہما بشی“۔ (۳)

دین کی ادائیگی سے قاصر ہوں، نیز وہ ہجرت کرنے پر قادر بھی ہوں، جس کا (سورہ انفال ۱۰) میں حکم دیا گیا ہے۔

دوم : وہ لوگ جو بیماری، خواتین اور بچوں یا حکومت کے جبر و دباؤ کی وجہ سے ہجرت پر قادر نہ ہوں، ہمارے زمانہ میں دوسرے ملکوں میں شہریت حاصل کرنے میں جو دقتیں حاصل ہیں وہ بھی منجملہ انھیں اعذار کے ہیں، ایسے لوگوں پر ہجرت واجب نہیں اور یہی حضرات ”الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً“ کے مصداق ہیں۔

سوم : وہ لوگ جو دار الحرب میں اپنے اسلام کا اظہار کر سکتے ہوں، فرائض دینی کو ادا بھی کر سکتے ہوں اور ہجرت پر بھی قادر ہوں، ایسے لوگوں کے لئے ہجرت کرنا محض ”مستحب“ ہے جیسا کہ حضرت عباس ؓ نے ایمان لانے کے بعد مکہ سے ہجرت نہیں فرمائی اور حضرت نعیم ؓ نے اپنی قوم بنو عدی کی خواہش پر قبول اسلام کے بعد بھی ایک عرصہ تک ہجرت نہیں کی۔ (۴)

۷) دار الحرب کی یہودی یا عیسائی خاتون سے نکاح مکروہ ہے ”وتكره الكتابة الحربية اجماعاً لانفتاح باب الفتنة“۔ (۵)

۸) مسلمان زوجین میں سے ایک دار الحرب سے دار الاسلام ہجرت کر جائیں یا دار الاسلام سے نکل ہو جائیں اور

۳) دار الحرب کے باشندوں سے اسلحہ کی فروخت درست نہ ہوگی — ”لابيغى ان يباع السلاح من اهل الحرب“۔ (۱)

۴) دار الحرب کے کسی باشندہ کو دار الاسلام میں ایک سال تک قیام کی اجازت نہیں دی جائے گی سوائے اس کے کہ وہ وہاں کی شہریت کا طالب ہو : اذا دخل الحربى البنا مستانماً لم يكن له، ان يقيم فى دار ناسنة ويقول له الامام ان اقممت تمام السنة وضعت عليك الجزية۔ (۲)

۵) دار الحرب میں لوہے کی کان دریافت ہو یا ایسی چیزیں جن سے اس ملک کی دفاعی قوت میں اضافہ ہوتا ہو تو مسلمان ماہرین کے لئے کان کنی اور ایسی مفید صنعتی معلومات اور تکنالوجی کی منتقلی درست نہ ہوگی ”ولو اصاب المستامن معدن حديد فى دار الحرب فانه يكره له ان يعمل فيه ويستخرج منه الحديد“۔ (۳)

۶) دار الحرب کے مسلمان باشندوں پر واجب ہے کہ وہ وہاں سے ہجرت کر جائیں — البتہ مختلف لوگوں کے حالات کے اعتبار سے ابن قدامہؒ نے دار الحرب کے مسلمان باشندوں کی تین قسمیں کی ہیں۔

اول : وہ جن پر ہجرت واجب ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے دار الحرب میں اپنے ایمان کا اظہار ممکن نہ ہو اور وہ واجبات

(۲) ہدایہ ۵۶۶/۲

(۱) ہدایہ ۵۳۳/۳، باب المستامن

(۳) السیر الکبیر ۱۴۷/۳، ولا غیر ذلك مما يتقون به على المسلمين فى الحرب ۱۴۷/۳

(۵) فتح القدیر ۲۳۸/۳

(۴) ملخصاً از : المغنى مع الشرح الكبير ۵۱۳/۱۰

دارالحرب میں توطن اختیار کر لیں تو ”تاجین دار“ کی وجہ سے دونوں میں تفریق ہو جائے گی (۱)۔ یہ رائے حنفیہ کی ہے۔

(۹) دارالحرب میں کافر زوجین میں سے ایک اسلام قبول کر لیں تو مسلمانوں کے نظام قضا کے فقدان کی وجہ سے دوسرے فریق پر اسلام کی پیش کش نہ کی جائے گی، بلکہ تین حیض گزرنے کے بعد از خود زوجین میں تفریق ہو جائے گی، جب کہ دارالاسلام میں دوسرے فریق پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے تب دونوں میں تفریق عمل میں آئے گی۔ (۲)

(۱۰) امان حاصل کر کے جانے والے مسلمان تجار دارالحرب کے باشندوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں اسلام کے مالی قوانین کے پابند نہ ہوں گے، ہاں یہ ضروری ہوگا کہ ان کے ساتھ دھوکہ دہی نہ کریں (۳)۔ چنانچہ اگر مسلمان تجار حریوں سے شراب یا خنزیر یا مردار خرید کر کے اس کی قیمت حاصل کر لیں یا قمار یا جوئے کے ذریعہ مال حاصل کریں تو یہ اس کے لئے حلال ہوگا۔ ”المسلم الذی دخل دار الحرب بامان اذا باع درهما بدرهمین او باع خمرا او خنزیراً او میتة او قامرهم واخذ المال یحل“۔ (۴)

اسی اصول کی بنیاد پر دارالحرب میں حریوں سے سود لینے

کی بھی اجازت دی گئی ہے، البتہ یہ رائے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی ہے جمہور کی رائے اس کے خلاف ہے۔

واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی رائے ضعیف ہے، قرآن وحدیث میں سود اور دوسرے فاسد معاملات کو مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے اور کسی علاقہ و خطہ کا اس سے استثناء نہیں کیا گیا ہے، ایک معروف واقعہ میں حضرت ابو بکرؓ نے قمار کے ذریعہ اونٹ حاصل کئے تھے، یہ اونٹ حریوں ہی سے حاصل ہوئے تھے، پھر بھی آپؐ نے ان کو صدقہ کرنے کا حکم فرمایا (۵) رکانہؓ نے آپؐ سے کشتی میں ہار جیت کی بازی لگائی تھی، آپؐ نے ان کو تین بار شکست دے دی، انھوں نے بکریاں دیں تو آپؐ نے واپس فرمادیں (۶)۔ غزوہ خندق کے موقع سے مشرکین نے ایک مشرک مقتول کی لاش کا معاوضہ دینا چاہا، تو آپؐ نے لاش دے دی اور معاوضہ قبول کرنے سے انکار فرمادیا، یہ تمام باتیں ظاہر کرتی ہیں کہ دارالحرب میں بھی فاسد معاملات اور سود و قمار کی حرمت باقی رہتی ہے۔ رہ گیا حنفیہ کا استدلال اس حدیث سے کہ مسلمان اور حربی کے درمیان سود کا تحقق نہیں ہوتا ”لا ربا بین المسلم والحربی“ تو یہ ایک بے اصل روایت ہے، خود حنفیہ میں ایک معروف صاحب علم کا اس روایت کے متعلق بیان ہے کہ ”لیس لہ اصل سند“ (۷)۔ اور اصل یہ ہے کہ دارالحرب میں اس طرح کے معاملات کی اجازت سے شرعی محرمات کی حرمت و

(۳) السیر الکبیر ۱۳۸۶/۳

(۵) السیر الکبیر ۱۳۱۱/۳

(۲) ہدایہ ۳۳۶/۲

(۴) حاشیہ شہاب الدین شلبی علی تبیین الحقائق ۹۷/۳

(۷) بنایہ علی الہدایہ ۲۵/۳

(۶) حوالہ سابق ۱۳۱۲

ممانعت ہی بتدریج دل سے نکلتی جائے گی اور ایسے علاقوں میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے ان مضامین کی آیات و روایات بے معنی ہو کر رہ جائیں گی۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اسلام اور جدید معاشی مسائل)

(۱۱) بنیادی اور اصولی طور پر دارالحرب کے باشندوں کی جان اور مال معصوم نہیں ہے یہاں تک کہ دارالحرب میں رہنے والا مسلمان بھی اس کے حکم سے مستثنیٰ نہیں ہیں، ابن نجیم کا بیان ہے:

وحکم من اسلم فی دار الحرب ولم یہاجر
کالحربی عند ابی حنیفہ لان مالہ
غیر معصوم عنہ . (۱)

اور اس شخص کا حکم جو دارالحرب میں مسلمان ہو اور ہجرت نہیں کی امام ابوحنیفہ کے نزدیک حربی کا ہے، اس لئے کہ اس کا مال امام صاحب کے نزدیک معصوم نہیں ہے۔

دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کی جان کو بھی غیر معصوم تسلیم کیا گیا ہے، ابو بکر صامیؒ لکھتے ہیں:

لاقیمۃ لدم المقیم فی دار الحرب بعد
اسلامہ قبل الهجرة الینا . (۲)

قبول اسلام کے بعد بھی جو دارالحرب میں مقیم ہوں، ان کے ہجرت کر کے ہمارے یہاں آنے سے پہلے ان کے خون کی کوئی قیمت نہیں۔

اس بنا پر دارالحرب میں مقیم کسی مسلمان کو دوسرا مسلمان قتل کر دے اور وہ دارالاسلام میں بھاگ آئے تو یہاں اس پر قانون قصاص جاری نہ ہوگا، ہاں مسلم مملکت میں جو غیر مسلم آباد ہوں جن کو ”ذمی“ کہا جاتا ہے اسی طرح وہ حربی جو امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوئے ہوں، ان کی جان و مال کفر کے باوجود معصوم تصور ہوں گے، اسی لئے ان سے سودی کاروبار وغیرہ درست نہیں ہوگا۔ (۳)

(۱۲) دارالحرب میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے بہت سے ایسے احکام میں ناواقفیت کا اعتبار ہے کہ دارالاسلام میں انہیں احکام میں ناواقفیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

(۱۳) دارالاسلام کے مسلمان شہری یا غیر مسلم شہری پر ان کے رشتہ داروں کا نفقہ واجب نہیں جو دارالحرب میں قیام پذیر ہیں، ولا یجبر المسلم والذمی علی نفقۃ والدیہ من اهل الحرب وان کانا مستامنین فی دارالاسلام وكذلك الحربی الذی دخل علینا بامان لا یجبر علی نفقۃ والدیہ اذا کان مسلمین . (۴)

(۱۴) مسلمان اگر دارالحرب کے کسی باشندہ کے لئے وصیت کرے، بلکہ دارالاسلام کا غیر مسلم شہری (ذمی) بھی وصیت کرے، تو اس کا اعتبار نہیں، اگر وہ حربی امان لے کر دارالاسلام میں آجائے اور وصیت کر دے تو قابل قبول نہ ہوگا، وصیۃ المسلم والذمی لحربی فی دار الحرب لا تكون صحیحۃ (۵)۔

(۳) بدائع الصنائع ۱۳۷۷

(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/۲۹۷

(۱) البحر الرائق ۱۳۷۵

(۵) شرح السیر الکبیر ۲۰۳۶/۵

(۴) ہندیہ ۵۶۸/۵

دارالامن کے احکام

ان ہی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے دارالامن کے احکام متعین کرنے ہوں گے، جہاں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا کہ یہ داردارالاسلام کی حدود ولایت سے باہر ہوتا ہے، لیکن یہ ملک آئینی طور پر اسلام کے خلاف محارب نہیں ہوتا اور مسلمانوں کو مذہبی امور اور دعوت و تبلیغ کی آزادی ہوتی ہے۔ لہذا دارالامن کے احکام حسب ذیل ہوں گے

- (۱) دارالامن میں اسلامی حدود و قصاص جاری نہ ہوں گے۔
- (۲) دارالامن کے مسلمانوں اور باشندوں کے معاملات دارالاسلام کی عدالت میں فیصلہ نہ ہو سکیں گے۔
- (۳) یہاں کے مسلمان باشندوں پر ہجرت واجب نہیں ہوگی۔
- (۴) یہاں کی دفاعی قوت میں اضافہ اور مدد مسلمانوں کے لئے درست ہوگا، جیسا کہ صحابہ نے شاہ جہاں نجاتی کی ان کے دشمنوں کے خلاف مدد کی تھی، بشرطیکہ وہ کسی مسلم ملک سے برسر پیکار نہ ہو۔

- (۵) احکام شرعیہ سے ناواقفیت اور جہل کے معاملہ میں جس طرح دارالحرب کے مسلمانوں کو معذور سمجھا جائے گا، اسی طرح ان کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

- (۶) زوجین میں سے ایک دارالامن سے دارالاسلام میں چلے جائیں تو ان کے درمیان محض ”تباین دار“ کی وجہ سے تفریق واجب نہ ہوگی، کیوں کہ صلح و امن کی فضا کی وجہ سے آمد و رفت اور حقوق زوجیت کی تکمیل ممکن ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور اکثر شوافع حربی کے حق میں وصیت کو درست و معتبر مانتے ہیں۔ (۱)

- (۱۵) دارالاسلام کے مسلمان یا غیر مسلم شہری کا کسی حربی پر وقف کرنا درست نہ ہوگا، ولا یصح وقف مسلم او ذمی علی بیعة او حربی (۲)۔

- (۱۶) مسلمان اور کافر ایک دوسرے سے وارث نہیں ہوں گے، یہ بات تو قریب قریب متفق علیہ ہے، حنفیہ کے نزدیک دارالحرب میں رہنے والے مسلمان بھی اپنے ان مسلمان قرابت مندوں سے میراث نہیں پائیں گے جو دارالاسلام میں ہوں اور فوت ہو گئے ہوں، دوسرے فقہاء کے نزدیک ان کے درمیان تو ارث کا حکم جاری ہوگا۔ (۳)

غور کیا جائے تو دارالحرب کے یہ احکام تین اصولوں پر مبنی ہیں :

اول : یہ کہ دارالحرب، دارالاسلام کی حدود ولایت سے باہر ہے۔

دوم : یہ کہ دارالحرب کے باشندے اسلام کے خلاف محارب اور برسر پیکار ہیں، اس لئے ان کو جانی و مالی نقصان پہنچانا اصولی طور پر درست اور جائز ہے۔

سوم : دارالحرب میں مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے احکام اسلامی سے ان کا بے خبر ہونا ایک گونہ قابل عفو ہے۔

(۲) الدر المختار علی هامش رد المحتار ۳۶۱/۳

(۱) المغنی ۱۰۴/۶

(۳) اختلاف الدارین ۳۱۲-۳۱۵

ہیں جو اسلام یا مطلقاً مذہب کی معاند ہیں، جہاں نہ مذہبی تشخصات کے ساتھ مسلمان زندہ رہ سکتے ہیں اور نہ اسلام کی دعوت دے سکتے ہیں، جیسے کیونٹ بلاک کے ممالک یا بلغاریہ وغیرہ، دوسری قسم کے ممالک وہ ہیں جہاں مغربی طرز کی جمہوریت رائج ہے، جن میں یا تو سلطنت کا کوئی مذہب نہیں ہوتا اور تمام قومیں اپنے اپنے مذہب پر عمل کرنے میں آزاد ہوتی ہیں، جیسے خود ہمارا ملک ہندوستان ہے یا سلطنت کا ایک مذہب ہوتا ہے لیکن دوسری مذہبی اقلیتیں بھی اپنے مذہبی معاملات میں آزاد ہوتی ہیں اور ان کو اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت ہوتی ہے، جیسے امریکہ، برطانیہ وغیرہ، ایک آدھ ملک ایسے بھی ہیں جہاں قدیم بادشاہت باقی ہے، لیکن وہاں بھی مذہبی اقلیتوں کو مذہبی حقوق حاصل ہیں۔

میرے خیال میں پہلی نوع کے ممالک یعنی کیونٹ ممالک ”دارالحرب“ کے زمرہ میں ہیں، گو بعض کیونٹ ممالک میں مذہبی آزادی اور اظہار رائے وغیرہ کے حقوق میں ایک گونہ نرمی پیدا کی گئی ہے، تاہم اب بھی وہ دارالحرب ہی ہیں، اس کے علاوہ جو ممالک ہیں وہ سبھی ”دارالامن“ میں شمار کئے جاسکتے ہیں، یہ اور بات ہے کہ مختلف ملکوں میں مذہبی حقوق کے معاملہ میں ایک گونہ تفاوت بھی پایا جاتا ہے۔

(راقم الحروف نے ۱۱۵۸ دسمبر ۱۹۸۹ء منعقدہ دہلی کے فقہی سمینار کے لئے اس موضوع پر کسی قدر مفصل تحریر لکھی تھی، یہ اس کا خلاصہ ہے، ۱۹۹۰ء میں ایک عرب مصنف ڈاکٹر اسعیل لطفی قطانی کی ایک بڑی مبسوط و جامع کتاب ”اختلاف الدارین و اثرہ فی احکام المناکات والمعاملات“ کے نام سے

۷) زوجین میں سے ایک اسلام قبول کر لیں تو تفریق میں وہی قانون نافذ ہوگا جو دارالحرب کا ہے کیوں کہ دارالاسلام کے قاضی کو اختلاف دار کی وجہ سے ولایت حاصل نہیں ہے اور خود اس ملک میں مسلمانوں نے باہمی تراضی سے قاضی مقرر کیا ہے تو اس کو صرف مسلمان ہی پر ولایت حاصل ہے، دوسرا فریق جو حالت کفر میں ہے اس پر ”قاضی المسلمین“ کی ولایت ثابت نہیں۔

۸) جیسے دارالاسلام میں رہنے والے ”ذمی“ اور دارالحرب سے آنے والے ”مستامن حربی“ کی جان و مال معصوم ہیں اور غیر اسلامی طریقوں سود، قمار، شراب و خنزیر کی فروخت وغیرہ کے ذریعہ ان کے مال کا حصول جائز نہیں، اسی طرح ”دارالامن“ کے دوسرے باشندوں کے ساتھ معاہدہ امن کی وجہ سے ان کے جان و مال بھی معصوم ہیں اور ان غیر شرعی طریقوں پر ان کا حصول جائز نہیں۔

۹) دارالامن میں رہائش پذیر مسلمان اور غیر مسلم حکم شرعی کے مطابق دارالاسلام میں مقیم شہریوں سے وراثت و نفقہ پائیں گے، ان کے حق میں وصیت درست اور معتبر ہوگی اور وقف کے بھی حقدار ہوں گے، کیوں کہ حریوں کو فقہاء نے ان تمام حقوق سے اس لئے محروم کیا ہے کہ وہ برادرانہ حسن سلوک کے مستحق نہیں ہیں، دارالامن کی حکومت چوں کہ مسلمانوں کے ساتھ روادارانہ رویہ رکھتی ہے، اس لئے وہ اس سرزنش کی مستحق نہیں۔

موجودہ دور کے غیر مسلم ممالک

موجودہ دور میں جو غیر مسلم ملکیتیں ہیں، ان میں بعض تو وہ

ہے تو ظاہر ہے کہ کوئی اور شرعی ممانعت نہ پائی جاتی ہو تو اس کا استعمال حلال و مباح ہوگا، اگر دباغت کے بعد بھی ناپاک ہی رہتا ہے تو اس کے بعد بھی اس کا استعمال حلال و درست نہ ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک سوائے سور اور انسان کے چمڑے کے تمام چمڑے پاک اور قابل استعمال ہو جاتے ہیں، ان کا خشک استعمال بھی درست ہے، مرطوب اشیاء کے لئے بھی استعمال کرنا جائز ہے، نماز بھی اس پر پڑھی جاسکتی ہے اور اس کے برتن سے وضو بھی کیا جاسکتا ہے (۳) ابن ہمام نے متنبہ کیا ہے کہ بظاہر مردار کے چمڑے کی پاکی سے خنزیر اور آدمی کے استثناء سے محسوس ہوتا ہے کہ انسانی چمڑے کی اگر دباغت کر ہی لی جائے تو بھی وہ ناپاک رہیں گے، مگر ایسا نہیں ہے انسانی چمڑا پاک ہو جائے گا، البتہ اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا (۵) فقہاء احناف میں امام محمد کے نزدیک ہاتھی کا چمڑا بھی خنزیر ہی کی طرح باوجود دباغت کے پاک نہیں ہوگا (۶) — حنفیہ نے عام طور پر سانپ اور چوہے وغیرہ کے چمڑے کو بھی ناقابل انتفاع قرار دیا ہے کیوں کہ ان کی دباغت ممکن نہیں ہے، مگر موجودہ زمانہ میں چون کہ ان حشرات الارض کے چمڑوں کو بھی دباغت دینا ممکن ہو گیا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ وہ بھی دباغت کے بعد قابل انتفاع ہوں گے، چنانچہ امام محمدؒ سے منقول ہے کہ اگر مردار بکری کے مثانہ کو دباغت دے کر قابل استعمال بنایا جاسکے تو وہ بھی پاک ہو جائے گا۔ (۷)

منظر عام پر آئی، اس سے بھی جا بجا اس تحریر میں استفادہ کیا گیا ہے گو راقم کو بہت سے مسائل میں مؤلف موصوف کی رائے سے اختلاف ہے، اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے لئے کتاب مذکور اور راقم کا مذکورہ مقالہ — جواب ”اسلام اور جدید معاشی مسائل“ دوم میں شریک اشاعت ہے — کا مطالعہ مفید رہے گا۔ وبالله التوفیق (

دامیہ، دامیہ، دامیہ

”دامیہ“ ایسا زخم ہے جس میں خون ظاہر تو ہو جائے لیکن بہہ نہیں، جیسے آنکھ میں آنسو کی کیفیت ہوتی ہے۔ (۱)
 ”دامیہ“ وہ زخم ہے جس میں خون بہہ بھی جائے۔ (۲)
 ”دامیہ“ ایسا زخم ہے جو دماغ کی جھلی کو پھاڑ کر دماغ تک پہنچ جائے۔ (۳)
 ان زخموں میں قصاص کا حکم ہوگا یا دیت کا؟ — اس سلسلہ میں خود ”دیت“ کی بحث دیکھی جائے۔

دباغت

دباغت کے معنی کسی ذریعہ سے چمڑے کی سڑن اور اس کے کچے پن کو دور کرنے کے ہیں۔
 دباغت کے ذریعہ پاکی
 فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مردار کا چمڑا دباغت کی وجہ سے پاک ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اگر پاک ہو جاتا

(۳) بدائع ۲۹۶/۷، أدلة ۳۵۱/۲

(۶) حوالہ سابق

(۲) ہندبہ ۳۸۰/۶ فصل فی الشجاج

(۵) فتح القدیر ۹۲/۱

(۱) ہندبہ ۳۸۰/۶ فصل فی الشجاج

(۳) ہدایہ مع الفتح ۹۲/۱

(۷) فتح القدیر ۹۲/۱-۹۳

دوسرا نقطہ نظر

امام شافعی کے نزدیک بھی دباغت سے مردار کے چمڑے پاک ہو جاتے ہیں، البتہ ان کے نزدیک کتاب بھی خنزیر ہی کی طرح نجس العین ہے، لہذا کتہ کا چمڑا بھی باوجود دباغت کے پاک نہیں ہوگا (۱)۔ مالکیہ کے نزدیک مردار کا چمڑا دباغت کے باوجود ناپاک ہی رہتا ہے (۲)۔ حنابلہ کا نقطہ نظر اس مسئلہ میں خاصا مضطرب نظر آتا ہے، مذہب مشہور وہی ہے جو مالکیہ کا ہے ایک روایت کے مطابق دباغت شدہ چمڑوں کا خشک استعمال درست ہے، پھر کن حیوانات کے چمڑے دباغت سے پاک ہوں گے؟ اس بابت بھی امام احمد کے دو قول ہیں، ایک یہ کہ جن جانوروں کا کھانا حلال ہے ان کے چمڑے پاک ہوں گے، دوسرے جانوروں کے نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ تمام ہی جانوروں کے چمڑے دباغت سے پاک ہو جائیں گے۔ (۳)

فریقین کے دلائل

جو لوگ دباغت شدہ چمڑوں کو پاک قرار دیتے ہیں، ان کے پیش نظر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایات ہیں کہ کپے چمڑے دباغت کے بعد پاک ہو جاتے ہیں، ایک روایت میں تو تصریح ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی ایک بکری مر گئی، آپ کا گدڑ ہوا، تو استفسار فرمایا کہ تم لوگوں نے چمڑے کیوں نہیں لے لئے کہ اس کو دباغت دے کر اس سے نفع اٹھاتے، ہلا احدثتم اہا بھا فدبغتموہ بھا؟ عرض کیا گیا

کہ مردار ہے، ارشاد ہوا کہ کھانا ہی تو حرام ہے انما حرم اکلہا (۴)۔ اس کے علاوہ جب ایران کا علاقہ فتح ہوا تو مسلمانوں نے ان کے اسلحہ، نیام اور زین وغیرہ کا استعمال کیا جو چرمی بھی تھے، حالاں کہ اہل فارس کے ذبیحے مشرک ہونے کی وجہ سے مردار ہی کے حکم میں ہیں۔ (۵)

مالکیہ کے پیش نظر حضرت عبداللہ بن حکیم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے وفات سے ایک دو ماہ پہلے ہمیں لکھا تھا کہ مردار کے چمڑے سے نفع نہ اٹھاؤ لا تلتفتوا من الميتہ باہاب (۶) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم بالکل آخر دور کا ہے اور اگر ابتداء اس کی اجازت رہی بھی ہو، تو بعد کو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ لیکن اول تو محدثین کا خیال ہے کہ اس کی سند اور متن میں خاصا اضطراب ہے اور یہ کسی طور اس الائنٹ نہیں کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کے مقابل رکھی جاسکے (۷) یہاں تک کہ خود امام احمد نے بالآخر اضطراب کی وجہ سے اس حدیث کو ترک کر دیا تھا، بقول امام ترمذی: ان احمد ترک اخیر اهذا الحدیث لاضطرابہم فی اسنادہ (۸) دوسرے اس روایت میں لفظ "اہاب" آیا ہے جو خام چمڑے کے لئے بولا جاتا ہے، دباغت شدہ چمڑے کو "ادیسم" کہا جاتا ہے، لہذا اس سے مردار کا غیر دباغت شدہ چمڑا ہی مراد لیا جاسکتا ہے اور اسی کی ممانعت اس سے معلوم ہوتی ہے نہ کہ دباغت شدہ چمڑوں کی۔

(۱) ملخص از المعنی ۵۳۱-۵۳۲

(۲) الشرح الصغیر ۵۱۰

(۳) معنی السحاب ۹۲۱

(۴) ان روایات ائمہ ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ، نسائی نے نہایت تفصیل کے ساتھ نقل کی ہیں، مصاب الزیادہ ۱۱۵/۱ وما بعد

(۵) ترمذی ۳۰۳۱ باب ما جاء فی جلود الميتۃ اذا دبغت

(۶) المعنی ۵۴۰

(۷) ترمذی ۳۰۳۱ باب ما جاء فی جلود الميتۃ اذا دبغت

(۸) فتح القدیر ۹۳/۱

دباغت کے ذرائع

دباغت کن چیزوں سے دی جاسکتی ہے؟ — اس سلسلہ میں حنفیہ کا مسلک ہے کہ کوئی بھی شئی جو چڑے کے ساتھ لگے ہوئے فاسد اجزاء کو صاف کر دے، دباغت کے لئے کافی ہوگا، کاسائی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دباغت کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور حکمی، حقیقی وہ ہے جس میں کوئی قیمتی شئی استعمال کی جائے اور وہ چڑے کو صاف کر دے، حکمی وہ ہے جس میں ایسا نہ کیا جائے، مثلاً دھوپ میں ڈال دیا جائے، ہوا میں رکھ دیا جائے، مٹی لگا دی جائے اور چڑا صاف ہو جائے، حکم دباغت کے ان دونوں ہی طریقوں کا یکساں ہے، البتہ حقیقی دباغت کی صورت چڑے میں پانی لگ جائے تو دوبارہ نجاست عود نہیں کرے گی اور دوسری صورت میں اگر پانی لگ جائے تو ایک قول کے مطابق نجاست عود کرائے گی (۱) — آج کل جو چیزوں میں نمک لگایا جاتا ہے، امین نجیمؒ نے اس کو "حقیقی دباغت" قرار دیا ہے (۲) اور علامہ ابن ہمامؒ نے اس پر وارفتنی کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت بھی نقل کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

استمتعوا بجلود الميتة اذا هي دبغت ترابا

کان او رماداً او ملحاً او ما کان بعد ان یزید

صلاحہ . (۳)

مردار کے چڑے سے فائدہ اٹھاؤ، جسے دباغت

دے دی گئی ہو، چاہے مٹی سے دباغت دی جائے یا راکھ سے یا نمک سے یا کسی اور چیز سے، بشرطیکہ اس کی صلاحیت بڑھ جائے یعنی اس کے گندے اجزاء دور ہو جائیں۔

شوافع کے نزدیک مٹی، دھوپ اور نمک وغیرہ کے ذریعہ دباغت کافی نہیں، بلکہ کوئی ایسی شئی دباغت کے لئے استعمال ہو جس میں رطوبت کو اپنی جگہ سے ہٹانے اور دور کرنے کی صلاحیت ہو، جیسے بعض درختوں کے پتے یا چھلکے وغیرہ (۴) — قریب قریب ہی رائے حنابلہ کی بھی ہے۔ (۵)

فی زمانہ تاجران چرم کی دشواری کا حل

واقعہ ہے کہ حنفیہ کا مذہب طریقہ دباغت کے بارے میں زیادہ تر قرن فہم ہے، فی زمانہ تاجران چرم بڑی مشکل میں مبتلا ہیں، مردار کے چڑوں کی تجارت عام ہے، بعض اوقات اس سلسلہ میں واقفیت بھی دشوار ہوتی ہے اور دباغت سے پہلے ناپاک ہونے کی وجہ چڑے کی خرید و فروخت دونوں جائز نہیں، پس، حنفیہ کے مسلک پر یہ سہولت ہے کہ مسلمان تجارت اپنے گوداموں میں نمک اور نمک لگانے والوں کو رکھا کریں جو عام طور پر رکھے ہی جاتے ہیں اور نمک لگانے کی اجرت چڑے لانے والوں سے لیں اور نمک لگانے کے بعد معاملہ کریں، اس طرح ان کی تجارت حلال اور جائز و درست ہو جائے گی واللہ ولی التوفیق

(۱) بدائع الصنائع ۸۶/۱، لین تویحیٰ پر ہے کہ پانی کو بھیج کر لگی الاظہرانہ لا یعود نحساً، ہندیہ ۳۵/۱

(۲) امین نجیمؒ نے اس کے بارے میں لکھا ہے وغیرہ معروف بن حسان مجهول، فتح القدیر ۹۵/۱

(۳) البحر الرائق ۹۹/۱

(۵) المعنی ۵۵/۱

(۴) مغنی المحتاج ۸۲/۱

دجاجۃ (مرغی)

مرغی کا کھانا حلال ہے اور خود آپ ﷺ نے اس کا گوشت تناول فرمایا ہے (۱)۔ البتہ اگر نجاست خوری کی عادی ہو تو اولاً تین دن روک کر رکھنا اور پھر ذبح کرنا چاہئے (۲)۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے جناب) مرغی کا جھوٹا پاک ہے، البتہ کھلی ہوئی مرغی جو نجاست کھاتی ہو، اس کا جھوٹا مکروہ ہے، اگر تین روز رکھا گیا یا ایسی کیفیت کردی گئی کہ اس کی چونچ پاؤں کے نیچے نہ جاسکے، تو پھر جھوٹے میں کوئی کراہت نہیں۔ (۳)

دخان (تمباکونوشی)

دھوئیں کے معنی ہیں، آج کل عرب تمباکونوشی اور بیڑی سگریٹ وغیرہ کو بھی ”دخان“ کہتے ہیں۔

تمباکونوشی کو بعض علماء نے حرام، بعضوں نے مکروہ تحریمی اور بعضوں نے مباح یا محض مکروہ تنزیہی قرار دیا ہے، علامہ شامی نے اس پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے، ”ھکفی“ اپنے استاد شیخ نجم زہدئی سے نقل کرتے ہیں کہ وہ اسے حرام کہتے ہیں اور شامی شرح نملائی کی ”شرح وھبانیہ“ سے ناقل ہیں کہ اس کے پینے اور خرید و فروخت سے منع کیا جائے گا، بمنع عن بیع الدخان و شربه، ”ھکفی“ ہی اپنے ایک اور استاد عمادی کی رائے نقل کرتے ہیں کہ وہ اس کو مکروہ سمجھتے تھے اور شامی لکھتے ہیں کہ بظاہر عمادی اس کو مکروہ تحریمی قرار دیتے تھے، کیوں کہ انھوں نے عادی تمباکونوشی کرنے والوں کی امامت کو مکروہ قرار دیا ہے،

شامی ہی نے شیخ ابوالسعود سے کراہت تنزیہی کا قول نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ علامہ شیخ علی الجھوری مالکی نے اس کے حلال و مباح ہونے پر مستقل رسالہ تالیف فرمایا ہے جس میں مذاہب اربعہ کے مستند اور معتمد علماء سے اس کا جواز نقل کیا گیا ہے، اسی طرح اس کی حلت اور جواز پر عبدالحی تالیسی نے بھی ”الصلح بین الاخوان فی اباحتہ شرب الدخان“ کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے (۴)۔ موجودہ عرب علماء میں سعودی علماء عام طور پر اس کی حرمت کا فتویٰ دیتے ہیں، لیکن ڈاکٹر وھبہ زحیلی کا رجحان اس کی اباحت کی طرف ہے۔ (۵)

دلائل

جو لوگ اس کو حرام قرار دیتے ہیں، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں :

- (۱) تمباکونوشی جسم کے لئے مضرت رساں ہے، اسی کو حدیث میں ”مفتر“ کہا گیا ہے اور آپ ﷺ نے ایسی اشیاء کے استعمال کو منع فرمایا ہے نہی عن کل مسکر و مفتر۔
- (۲) اس کی وجہ سے منہ میں بدبو پیدا ہو جاتی ہے اور ایسی چیزیں شریعت میں ناپسندیدہ ہیں۔
- (۳) قرآن نے خبائث کو حرام قرار دیا ہے اور یہ ”خبائث“ میں سے ہے۔
- (۴) اس میں مال کا ضیاع اور اسراف ہے۔

جو لوگ اس کی اباحت کے قائل ہیں ان کا خیال ہے کہ حرمت کے لئے کسی قوی اور واضح دلیل کی ضرورت ہوتی ہے،

(۳) ہندیہ ۲۴/۱

(۱) ترمذی ۴۲۲ باب ما جاء فی اکل الدجاجۃ (۲) المغنی ۳۲۹/۹

(۴) درمختار و رد المحتار ۹۶/۵-۲۹۵ (۵) الفقہ الإسلامی وأدلته ۱۶۷/۶

کے نام سے اور طلائئ سکہ ”دینار“ کے نام سے چلتا تھا، اس لئے شریعت میں جو چیزیں وزن اور تول سے متعلق ہیں، آپ ﷺ نے عام طور پر ”درہم“ اور کہیں کہیں ”دینار“ سے اس کی مقدار متعین فرمائی ہے، چاندی میں نصاب دوسو درہم اور سونے میں بیس دینار مقرر ہوا، دیت (خون بہا) ایک ہزار دینار قرار پائی، مردوں کے لئے ایک دینار (مشقال) تک چاندی کی انگوٹھی روا قرار دی گئی، مہر کی کم سے کم مقدار روایات کی روشنی میں حنفیہ کے یہاں دس درہم اور بعض فقہاء کے یہاں چوتھائی دینار ہے، حضرت ام حبیبہؓ عنہا کو چھوڑ کر امہات المؤمنین کا مہر پانچ سو درہم اور حضرت فاطمہؓ عنہا کے مہر کے بارے میں پانچ سو اور چار سو اسی درہم دونوں قول آئے ہیں۔ حنفیہ نے ایک درہم کے بقدر نجاست غلیظہ کو قابل عفو کہا ہے۔ ان تمام اوزان میں سے درہم و دینار ہی کو اصل مانا گیا ہے۔

سکے چوں کہ بار بار ڈھالے جاتے ہیں اور مختلف ادوار میں ان کی مقدار میں کبھی کسی قدر کمی بیشی واقع ہوتی رہتی ہے اور جو ”فرق“ ایک سکہ میں بہت خفیف محسوس ہوتا ہے وہی جب سکے زیادہ ہو جائیں، تو خاصا بڑھ جاتا ہے، اس لئے فقہاء نے درہم و دینار کی مقدار کی تحدید و تعین پر خصوصی توجہ دی ہے، اس طرف اولین توجہ خود حضرت عمرؓ نے فرمائی، ان کے دور میں تین مختلف اوزان کے درہم چلتے تھے، ایک وہ جو دینار کے مساوی تھے یعنی ۱۰ درہم = ۱۰ دینار، دوسرے ۱۰ درہم = ۶ دینار، تیسرے ۱۰ درہم = ۵ دینار، حضرت عمرؓ نے ان میں سے ہر

جو تمباکو کی حرمت پر موجود نہیں ہے اور اصل ہر چیز میں جائز و مباح ہونا ہے سوائے اس کے کہ کوئی دلیل ممانعت آجائے، لہذا یہ جائز بلا کراہت ہے یا بیش از بیش پیاز و لہسن کی طرح کراہت تنزیہی ہے۔ جو لوگ مکروہ تحریمی کہتے ہیں ان کا خیال ہے کہ حرمت کے وجود جوہ اوپر بتائے گئے ہیں، وہ حرمت ثابت کرنے کے لئے تو کافی نہیں، لیکن کراہت ان سے ضرور ثابت کی جاسکتی ہے اور راقم کا خیال ہے کہ یہی نقطہ نظر عدل اور اعتدال پر مبنی ہے واللہ اعلم۔

روزہ میں تمباکو نوشی

سگریٹ، بیڑی وغیرہ پینے سے بالاتفاق روزہ ٹوٹ جائے گا، وشاربہ فی الصوم لاشک بفطر (۱)۔ البتہ تمباکو نوشی سے صرف روزہ ہی ٹوٹے گا یا کفارہ بھی واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں سے دو قول منقول ہیں۔ ایک قول کے مطابق وہ تمام چیزیں غذا میں شمار ہوں گی جن کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہے اور جس سے پیٹ کی خواہش دور ہوتی ہے۔ یمیل الطبع الی اكله وتنقضی شهوة البطن به۔ ظاہر ہے کہ سگریٹ میں یہ کیفیت پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس سے کفارہ بھی واجب ہوگا۔ (۲)

درہم، دینار

یہ معرب ہے، اصل میں یہ فارسی الفاظ ہیں۔ (۳)
تینمبر اسلام ﷺ کے زمانہ میں عرب میں نقرئی سکہ ”درہم“

(۲) مراقی الفلاح وحاشیہ طحطاوی ۲۶۳

(۱) ردالمحتار ۲۹۵/۵

(۳) القاموس الفقہی ۳۰ (سعدی ابو حبیب)

ایک کا تہائی لیا، پہلے کا تہائی ہوا: $\frac{1}{3}$ ، دوسرے کا تہائی ہوا: $\frac{1}{3}$ اور تیسرے کا تہائی ہوا: $\frac{1}{3}$ ، اس طرح ان کا مجموعہ سات ہوتا ہے۔ یعنی ۱۰ درہم کو ۷ دینار کے مساوی مانا گیا، یہی وزن فقہاء کے یہاں ”وزن سبعہ“ (۷=۱۰) کے نام سے معروف ہے۔ (۱)

اس وزن فاروقی کے لحاظ سے عام طور پر فقہاء نے ایک دینار کو تیس قیراط اور ایک درہم کو چودہ قیراط کے مساوی مانا ہے اور ایک قیراط کا وزن پانچ جو ہے، اس طرح دینار کا وزن ایک سو جو اور درہم کا وزن ستر جو کے برابر ہوا (۲)۔ فی زمانہ اوزان مروجہ میں اس کی مقدار کیا ہوگی؟ اس سلسلہ میں کسی قدر اختلاف رائے پایا جاتا ہے، نیز خود حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان بھی اس کی تحدید میں اختلاف ہے، ہمارے دور کے معروف فاضل و محقق ڈاکٹر وجہ زحیلی کی رائے ہے کہ حنفیہ کے یہاں ایک درہم ۲.۵ گرام اور دوسرے فقہاء کے نزدیک ۳.۲۰۸ گرام ہے اور ایک دینار حنفیہ کے نزدیک پانچ گرام اور دوسرے فقہاء کے نزدیک ۳.۶۰ گرام کے مساوی ہے۔ (۳)

(مختلف شرعی مقادیر کے جدید اوزان ”زکوٰۃ، مہر، دیت“ خاتم الفاظ میں دیکھئے چاہئیں)

دُعَاء

”دُعَاء“ کے معنی پکارنے اور مانگنے کے ہیں، شریعت کی اصطلاح میں انسان کا اپنے خالق و مالک سے مانگنا و عا ہے۔

دنیا میں انسان کا وجود سب سے محتاج وجود ہے، وہ سورج کی حرارت اور تپش کا محتاج ہے، اسے چاند کی خشکی اور اس کے ذریعہ ہونے والی موسم کی تبدیلیوں کی ضرورت ہے، ہواؤں کے بغیر وہ ایک لمحہ زندہ نہیں رہ سکتا، پانی نہ ہو تو پیاس اس کے لئے پیام اجل بن جائے، غذا اور خوراک اس کے لئے قوام حیات ہے، بے ترتیب جنگلات اس کے لئے مناسب ماحول فراہم کرتے ہیں، بادل اپنی گود میں پانی بھر بھر کر نہ لائے تو کھیت بھجربن جائیں اور پانی کے سونے خشک ہو کر رہ جائیں، مویشی اور چوپائے اس کے لئے بار برداری کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ اس کی غذائی ضرورت بھی ہیں اور وہ سانپ کے زہر سے بھی مستغنی نہیں کہ وہ اپنی بہت سی بیماریوں کے علاج کے لئے اسی پر انحصار کرتا ہے، پس غور کرو کہ انسان کس طرح شبنم کے ایک قطرہ سے لے کر کائنات کی عظیم سے عظیم تر چیزوں کا محتاج ہے، لیکن کائنات کے اس وسیع نظام کو کہیں انسان کی حاجت نہیں۔

اس محتاج انسان کی ضرورت پوری کرنے کے لئے اسی قدر قادر مطلق ذات کا وجود ضروری ہے، جس کے ایک اشارہ پر کائنات متحرک رہتی ہو، جس کے حکم سے مہر و ماہ ان لوگوں کے لئے اپنی آنکھوں کو جلاتا اور پاؤں کو تھکاتا ہو جن سے اس کا کوئی نفع و نقصان متعلق نہیں، یہ ذات خالق کائنات کی ہے، جس کے خزانہ قدرت میں ہر چیز اتھاہ اور بے پناہ ہے، پس محتاج مطلق کا قادر مطلق کے سامنے ہاتھ پھیلاتا ”دُعَاء“ ہے، انسان قول و عمل سے ناگواری کا اظہار نہ کرے تو سوال و طلب پر کم سے کم

دل میں گرائی محسوس کرتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ یہ سوال ہی اس کو سب سے زیادہ محبوب ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: لیس شیء اکرم علی اللہ من الدعاء (۱) — اور اس کی شان کریمی یہ ہے کہ دست سوال کو خالی واپس کرتے ہوئے حیا کرتا ہے (۲) — اسی لئے بندہ کامل ﷺ نے دعاء کی خاص ترغیب دی اور اس کو عبادت کا مغز قرار دیا ”الدعاء مخ العبادة“ (۳)

دعاء کے آداب

رسول اللہ ﷺ نے دعاء کی اسی اہمیت کے پیش نظر تفصیل سے اس کے آداب بتائے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ دعاء کرتے ہوئے خوب رغبت کا اظہار کرنا چاہئے، یوں نہ کہے کہ الہی! تو چاہے تو معاف کر دے، تو چاہے تو روزی دے دے، یا چاہے تو رحم فرما (۴) — دعاء کے وقت پوری طرح اللہ کی طرف متوجہ رہے، قلب میں غفلت اور بے اعتنائی کی کیفیت نہ ہو (۵) دعاء کے وقت ہاتھ اٹھائے جائیں اور ہتھیلیوں کا رخ چہرہ کی طرف رکھا جائے (۶) ہاتھ سینہ کے مقابل رکھا جائے، آپ ﷺ کا معمول اس سے اونچا ہاتھ اٹھانے کا نہیں تھا، چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے تو اس سے زیادہ ہاتھ اٹھانے کو بدعت کہا ہے (۷) دعاء میں اس طرح ہاتھ اٹھایا جائے کہ بازو پہلو سے الگ ہو،

حضرت انس رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ آپ ﷺ جب دعاء کے لئے ہاتھ اٹھاتے تو اس طرح کہ بغل کی سفیدی نظر آتی (۸) — دعاء میں عاجزی و فروتنی کی کیفیت ہو اور آواز پست ہو ادعو ربکم تضرعاً وخفیۃ (۱۱ اعراف ۵۵) جہر کے مقابلہ دعاء میں پست آواز بہتر ہے، اسی لئے حنفیہ کے یہاں نماز میں ”امین“ بھی آہستہ کہی جاتی ہے، تاہم جہر کے ساتھ دعاء کرنے میں بھی قباحت نہیں، آپ ﷺ کی جو دعائیں صحابہ نے نقل کی ہیں، ظاہر ہے ان کو آپ ﷺ نے زور ہی سے کہا ہوگا، جب ہی صحابہ نے بھی ان کو سنا ہوگا۔

نماز میں دعاء

فقہی اعتبار سے دعاء کے سلسلہ میں چند باتیں غور طلب ہیں: نماز میں قرأت قرآن مجید کے درمیان دعاء، سجدہ کی حالت میں دعاء، نماز میں غیر عربی زبان میں دعاء اور نمازوں کے بعد دعاء کا معمول۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نماز میں جب کسی آیت رحمت پر آتے تو تھہرتے اور سوال کرتے اور کسی آیت عذاب پر آتے تو تھہرتے اور اللہ سے پناہ چاہتے (۹) اس سے بظاہر قرأت قرآن کے درمیان دعاء کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، مگر عام طور پر فقہاء نے اس طرح دعاء کرنے کو صرف

(۱) ترمذی ۱۷۵۲ وقال: هذا حديث حسن غريب

(۲) ترمذی، کتاب الدعوات، باب ماجاء فی فضل الدعاء،

(۳) ترمذی ۱۹۶۲ کتاب الدعوات

(۴) بخاری ۲۵۰۸، کتاب التوحید، باب یرید اللہ بکم الیسر

(۵) ان اللہ لا یستحب دعاء من قلب غافل لاه، ترمذی حدیث نمبر ۳۷۹، کتاب الدعوات، وقال: هذا حديث غريب

(۶) ابوداؤد ۲۰۹۱، باب الدعاء

(۷) مشکوٰۃ المصابیح ۹۲، بہ تحقیق: سعید محمد لحام، بحوالہ: مسند احمد

(۸) نسائی ۱۵۶۱، تعوذ القاری اذا مربایة

(۹) مشکوٰۃ المصابیح ۹۲، بحوالہ: بیہقی فی الدعوات الکبیر

اجازت نہیں دی ہے کیوں کہ فرائض میں ”سبحان رب الاعلیٰ“ سے زیادہ منقول نہیں ہے (۷) یہی رائے حنفیہ ہے۔ (۸)

دو سجودوں کے درمیان دعاء

حنفیہ کے یہاں دو سجودوں کے درمیان کوئی دعاء مسنونہ نہیں ہے (۹) — فقہاء حنابلہ کے نزدیک دو سجودوں کے درمیان جلسہ میں کم سے کم ایک مرتبہ ”رب اغفر لی“ پڑھنا واجب ہے، کامل طریقہ یہ ہے کہ کم سے کم تین دفعہ دعاء کی تکرار کرے (۱۰) — حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے دونوں سجودوں کے درمیان اس سے طویل دعاء بھی منقول ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں :

اللهم اغفر لی وارحمنی واحبیرنی وأهدنی وارزقنی . (۱۱)

اے اللہ تو میری مغفرت فرما، مجھ پر رحم فرما، مجھ کو غنا سے سرفراز فرما، ہدایت اور رزق عطا فرما۔

فقہاء حنفیہ کے نزدیک گویہ بات مشہور ہے کہ یہ اور اس طرح کی حدیثوں کا تعلق نفل نمازوں سے ہے۔ لیکن حنابلہ کے نزدیک اس بیٹھک میں یہ دعاء پڑھنا واجب ہے (۱۲) اور یہ بات مستحب ہے کہ حتی المقدور عبادت اس طرح انجام دی جائے کہ تمام فقہاء کے نزدیک اس کی نماز درست ہو جائے۔ اگر

نفل ہی میں جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ فرائض میں آپ ﷺ سے اس طرح کا عمل منقول نہیں، لہذا لم یسقل عن النبی ﷺ فی فريضة (۱) فقہاء حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ تنہا نماز پڑھنے والے شخص کے لئے نفل نماز میں اس طرح دعائیں کرنا بہتر ہے، فرائض میں گو تنہا ہو قرأت کے درمیان دعاء مکروہ ہے، امام نہ فرائض میں دعاء کرے نہ نوافل میں، مقتدی کو بھی بہر حال خاموش رہنا ہے، وہ دعاء نہ کرے (۲) مگر علامہ شافعی نے لکھا ہے کہ اگر امام تراویح کے علاوہ کوئی اور نفل پڑھا رہا ہو اور ایک دو آدمی شریک جماعت ہوں، بڑی جماعت نہ ہو نیز امام کے قرأت کے درمیان دعاء کرنے کی وجہ سے مقتدیوں پر بوجھ بھی نہ ہو تو امام قرأت کے درمیان بھی دعاء کر سکتا ہے (۳)

سجدہ میں دعاء

سجدہ کی حالت میں رسول اللہ ﷺ سے دعاء کرنا منقول ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آپ ﷺ کثرت سے رکوع و سجدہ میں پڑھا کرتے تھے : ”سبحانک اللہم وبحمدک ، اللهم اغفر لی“ (۴) اس طرح کی اور بھی روایات ہیں (۵) اس بناء پر امام شافعی کے نزدیک سجدہ میں دعاء کرنا جائز ہے (۶) — فقہاء حنابلہ کے یہاں کسی قدر اختلاف ہے، بعض حضرات نے سجدہ میں مطلقاً دعا کو جائز قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے نوافل میں اجازت دی ہے، فرائض میں

(۱) المغنی ۳۲۲/۱

(۲) فتاویٰ تاتارخانیہ ۵۶۳/۱

(۳) دیکھئے: ردالمحتار ۳۶۶/۱

(۴) نسائی ۱۶۸/۱ باب الدعاء فی السجود

(۵) دیکھئے: المغنی ۳۰۷/۱

(۶) شرح مہذب ۳۳۳/۳

(۷) المغنی ۳۰۷/۱

(۸) بدائع الصنائع ۲۰۸/۱

(۹) درمختار ۴۷۲/۱

(۱۰) المغنی ۳۰۹/۱

(۱۱) سنن الترمذی ، باب ما یقول بین السجدتین (۱۲) الروض المربع ۷۱ ، المغنی ۳۰۹/۱

(۱۲) سنن الترمذی ، باب ما یقول بین السجدتین (۱۲) الروض المربع ۷۱ ، المغنی ۳۰۹/۱

ول پر حنفیہ کے یہاں یہ دعاء مستحب قرار پاتی ہے (۱) —
 نچے بعض اہل علم نے ابو حنیفہؒ سے بھی صراحۃً اس کا مباح ہونا
 کیا ہے (۲) علماء ہند میں مولانا ثناء اللہ پانی پتی نے بھی اس
 نعت پر دعاء کو مستحب کہا ہے (۳) — اور مولانا انور شاہ صاحب
 میری کارخانہ بھی اسی طرف ہے کہ اس طرح وہ طہانیت
 حق ہو سکتی ہے جو افعال نماز میں مطلوب ہے۔ (۴)

ز میں غیر عربی زبان میں دعاء

نماز میں عربی زبان ہی میں دعاء کرنی چاہئے اور کوشش
 کرنی چاہئے کہ جو دعائیں کتاب و سنت میں منقول ہوں، وہی
 ہی جائیں، فقہاء احناف میں علامہ ہسکلیؒ نے نماز کے اندر
 عربی میں دعاء کو حرام قرار دیا ہے، علامہ شامیؒ نے ”ولو الجیہ“
 ایک عبارت اس مسئلہ پر نقل کی ہے اور کہا ہے کہ اس سے نماز
 غیر عربی دعاؤں کا محض مکروہ تزیہی ہونا معلوم ہوتا ہے مگر
 علامہ شامیؒ کی رائے ہے کہ نماز میں غیر عربی زبان میں دعاء
 وہ تحریمی ہے (۵) — دوسرے فقہاء نے بھی نماز میں غیر عربی
 ن میں دعاء کرنے کو ناجائز ہی قرار دیا ہے، کیوں کہ نماز میں
 کچھ فرض و واجب نہیں کہ اس کے لئے سنت اور سلف کے
 طریقہ کو چھوڑ دیا جائے۔ (۶)

ز کے بعد دعاء

نماز کے بعد دعاء کے متعلق متعدد روایات موجود ہیں،
 ز کا نثہ سے مروی ہے کہ :

كان رسول الله ﷺ اذا سلم لا يقعد
 الا مقدار ما يقول : اللهم انت السلام
 ومنك السلام تباركت ذا الجلال
 والاكرام. (۷)

آپ ﷺ جب سلام پھیرتے تو صرف اس دعاء
 کے بقدر بیٹھتے ”اے اللہ! آپ سلام ہیں، آپ ہی
 سے سلامتی ہے، آپ کی ذات بابرکت ہے، اے
 جلال و عزت والے خدا“۔

حضرت مغیرہؒ بن شعبہ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نماز
 سے فارغ ہونے کے بعد یہ ارشاد فرماتے :

لا اله الا الله وحده لا شريك له ، له الملك
 وله الحمد وهو على كل شئ قدير ،
 اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطي لما
 منعت ولا ينفع ذا الجند منك الجند (۸)
 تنہا خدا ہی معبود ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، اسی
 کے لئے ملک ہے اور اسی کے لئے تعریف، وہ ہر
 چیز پر قادر ہے، خداوند! آپ جسے عطا فرمائیں
 اسے کوئی محروم نہیں کر سکتا اور جسے محروم کریں اسے
 کوئی دے نہیں سکتا، آپ کے مقابلہ کسی غنی کا غنا
 نافع نہیں ہو سکتا۔

حضرت ثوبانؒ سے نمازوں کے بعد آپ ﷺ کا تین

(۳) مالا بدمنہ ۳۷

(۲) دیکھئے : البحر الرائق ۳۲۱/۱

(۱) منحة الخالق على البحر ۳۲۲/۱

(۶) فتح العزيز مع المجموع ۵۱۸/۳

(۵) رد المحتار ۳۵۰/۱

(۴) دیکھئے : معارف السنن ۶۸/۳

(۸) ترمذی ۶۶/۱ ، باب ما يقول اذا سلم (۸) مسلم ۲۱۸/۱ ، باب الفکر بعد الصلوة و بیان صفتہ

بار استغفار کہنا منقول ہے، امام اوزاعی سے اس استغفار کے الفاظ کی بابت دریافت کیا گیا تو فرمایا: استغفر اللہ (۱)۔ نماز کے بعد کی دعاء میں ہاتھ اٹھانا بھی حدیث سے ثابت ہے، محمد بن یحییٰ اسلمی نقل کرتے ہیں:

رأيت عبد الله بن زبير ورأى رجلا رافعا يديه يدعو قبل ان يفرغ من صلوته فلما فرغ منها قال له: ان رسول الله ﷺ لم يكن يرفع يديه حتى يفرغ من صلاته. (۲) میں نے حضرت عبد اللہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انھوں نے ایک شخص کو نماز کے اندر ہی ہاتھ اٹھا کر دعاء کرتے ہوئے دیکھا، جب وہ نماز سے فارغ ہوا تو آپ ﷺ نے ان سے کہا کہ رسول اللہ ﷺ جب تک نماز سے فارغ نہ ہو جاتے، ہاتھ نہ اٹھاتے یعنی ہاتھ اٹھا کر دعاء نہیں فرماتے۔

— اس طرح کی اور روایات بھی منقول ہیں۔ (۳)

انھیں روایات کی بنا پر فقہاء نے نمازوں کے بعد دعاء کو مستحب قرار دیا ہے، فقہاء احناف نے تو اس کو مستحب قرار دیا ہے (۴)۔ دوسرے فقہاء نے بھی اس کی صراحت کی ہے، فقہاء شوافع میں امام نووی نے لکھا ہے کہ امام، مقتدی اور تہما نماز ادا کرنے والے ہر ایک کے لئے نمازوں کے بعد ذکر و دعاء مستحب ہے (۵)۔ ابن قدامہ نے بھی نمازوں کے بعد

دعاء کو مستحب قرار دیا ہے اور تفصیل سے ان اذکار اور دعاؤں کا ذکر کیا ہے جو آپ ﷺ سے ثابت ہیں (۶) ہاں، حنفیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ جن نمازوں کے بعد سنت مؤکدہ ہو، ان کے بعد مختصر دعاء پراکتفا کیا جائے اور بقول کبیری "اللهم انت السلام ومنك السلام و تباركت يا ذا الجلال والاكرام" سے زیادہ کافرض اور سنت کے درمیان فصل کرنا مکروہ ہے، تسبیحات یا طویل دعائیں سنت کے بعد پڑھی جائیں، البتہ فجر و عصر کے بعد فرض سے متصل طویل دعاء اور ذکر میں قباحت نہیں۔ (۷)

اجتماعی دعاء

تاہم دعاء کی یہ ہیئت کہ امام زور زور سے دعائیں پڑھتا جائے اور مقتدی اس پر "امین" کہتے جائیں، خاص خاص مواقع کے علاوہ آپ ﷺ سے ثابت نہیں، اس سے دعاء کا انفرادی عمل "اجتماعی صورت" اختیار کر لیتا ہے، نہ دعاؤں کا اس درجہ اہتمام و التزام قرون خیر میں ثابت ہے جو فی زمانہ کیا جاتا ہے، اسی لئے بہت سے محقق اہل علم نے اس مروجہ طریقہ کو ناپسند کیا ہے، علامہ ابوالحسن شاطبیؒ نے ایک سے زیادہ مقامات پر اس مسئلہ پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور اپنی تحقیق کا خلاصہ اس طرح ذکر کیا ہے:

لقد حصل ان الدعاء بهيئة الاجتماع

دائما لم يكن من فعل رسول الله ﷺ كما

(۲) مجمع الزوائد ۱۶۹/۱۰

(۳) الفقه الاسلامي وادلتة ۸۰۰ھ

(۷) شرح منية المصلي ۳۳۱ ط: ديوبند

(۱) مسلم ۲۱۸/۱، باب الذكر بعد الصلوة و بيان صفة

(۳) دیکھئے: المغنی ۳۲۶/۱، نصب الراية ۳۳۵/۲

(۶) المغنی ۳۲۷/۱

(۵) شرح مذهب ۲۸۸/۳

لم یکن قوله واقراءه . (۱)

حاصل یہ ہے کہ ہمیشہ اجتماعی طور پر دعاء کرنا نہ رسول اللہ ﷺ کا معمول تھا، نہ آپ ﷺ کا قول اور نہ ایسا ہوا کہ آپ ﷺ کے سامنے کیا گیا ہو اور آپ ﷺ نے سکوت فرمایا ہو۔

مولانا محمد یوسف بنوری ماضی قریب کے ان علماء میں تھے جنہوں نے فقہ حنفی کو تقویت پہنچانے کی خوب خوب سعی کی ہے، ان کا بیان ہے :

قد راج فی کثیر من البلاد الدعاء بھینۃ

اجتماعیۃ رافعین ایدیہم بعد الصلوات

المکتوبۃ ولم یثبت ذالک فی عہدہ ﷺ

وبالاخص بالمواظبۃ ، نعم ثبت ادعیۃ

کثیرۃ بالتواتر بعد المکتوبۃ ولکنھا من

غیر رفع الایدی ومن غیر ہینۃ اجتماعیۃ . (۲)

بہت سے شہروں میں فرض نمازوں کے بعد ہاتھ

اٹھا کر اجتماعی دعاء کا رواج ہو گیا ہے، عہد نبوی ﷺ

میں اس کا ثبوت نہیں ملتا، خاص کر مواظبت اور

پابندی کے ساتھ، ہاں فرض کے بعد بہت سی

دعائیں تواتر سے ثابت ہیں لیکن بغیر ہاتھ اٹھائے

ہوئے اور انفرادی طریقہ پر نہ کہ اجتماعی۔

— ایک اور موقع پر لکھتے ہیں :

غیر انه یظہر بعد البحت والتحقیق انه وان

وقع ذالک احیانا عند حاجات خاصۃ لم

تکون سنۃ مستمرۃ لہ ﷺ ولا للصحابۃ

والا لکان ان ینقل تواتراً . (۳)

لیکن بحث و تحقیق کے بعد یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ

اگرچہ کبھی کبھی خصوصی مواقع پر نماز کے بعد دعاء کی

گئی ہے، لیکن یہ آپ ﷺ کی یا صحابہ کی سنت مستمرہ

نہیں تھی، اگر ایسا ہوتا تو ضرور تھا کہ یہ بات تواتر

کے ساتھ نقل کی گئی ہوتی۔

یہی رائے مولانا کشمیری کی بھی تھی (۴) — فی زمانہ

نمازوں کے بعد دعاؤں کا اہتمام و التزام اس درجہ ہے کہ

بجائے خودیہ دعائیں نماز کا جزو بن گئی ہیں اور اگر کوئی امام کبھی

دعاء نہ کرے تو اس کی خیر نہیں اور یہ اصول اہل علم کے نزدیک

مستلمہ ہے کہ جو چیز واجب نہ ہو اس کو واجبات کا درجہ دے دینا

اور اس کا اس درجہ اہتمام کرنا جو ثابت نہ ہو، اس کے بدعت

ہونے کے لئے کافی ہے، پس، ضرورت ہے کہ علماء و ائمہ مساجد

اس پر توجہ دیں اور اس عمل کو اتنی تقویت نہ دیں کہ ان کا یہ فعل

”بدعت“ کے زمرہ میں داخل ہو جائے۔

دعوت

بندگانِ خدا کو اسلام کی طرف دعوت دینا امت مسلمہ کا اہم

ترین اور اولین فریضہ ہے اور یہی اصل میں نصرتِ خداوندی اور

تحفظِ نبی کے حصول کا ذریعہ و وسیلہ ہے، افسوس کہ ادھر صدیوں

سے مسلمانوں نے اس ذمہ داری سے اس طرح منہ موڑا ہے کہ گویا یہ ان کے دینی فرائض ہی میں سے نہ ہو اور عجب نہیں کہ آج ان کی خانماں بربادی و زیوں حالی اسی شامت اعمال کا نتیجہ ہو، والی اللہ المشتکی۔

یوں تو یہ فریضہ شب و روز ہے اور اس کے لئے نہ زمانہ و وقت کی قید ہے نہ کسی خطہ و علاقہ کی حد بندی ہے، مگر جب کسی قوم پر حملہ کیا جائے تو جہاد سے پہلے ان تک اسلام کو پہنچانا اور دعوت دینا خاص طور پر ضروری ہے، کاسانی کا بیان ہے :

لايجوز لهم القتال قبل الدعوة لان

الايمان وان وجب عليهم قبل بلوغ

الدعوة بمجرد العقل فاستحقوا القتل

بسلا متناع لكن الله تبارك وتعالى حرم

قتالهم قبل بعث الرسول عليه السلام

وبلوغ الدعوة اياهم فضلا منهم ومنه قطعاً

لمعذرهم بالكلية . (۱)

دعوت سے پہلے قتال جائز نہیں، اس لئے کہ گو دعوت اسلام کے پہنچنے سے پہلے بھی محض تقاضائے عقل سے ایمان لانا ان پر واجب ہے اور ایمان نہ لانے کی وجہ سے وہ مستحق قتل ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے پیغمبر کی بعثت اور دعوت حق پہنچنے سے پہلے ازراہ فضل و احسان ان سے قتال کو منع کیا ہے تاکہ بالکل ان کے لئے کوئی عذر باقی نہ رہے۔

البتہ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ مستحب تو ہر ایک کو دعوت دینا ہے، لیکن واجب اس وقت ہے کہ اب تک اسلام سے وہ واقف ہی نہ ہو، اگر اسلام کے پھیلاؤ اور ظہور و عموم کی وجہ سے وہ قوم پہلے سے اسلام سے آگاہ ہو تو اب جنگ کے آغاز سے پہلے دعوت اسلام دینا ضرور نہیں (۲)۔ کیوں کہ ایک طرف روایت میں یہ بھی موجود ہے کہ آپ سپہ سالار لشکر کو جو ہدایت دیتے اس میں یہ حکم بھی ہوتا کہ حملے سے پہلے ان کو اسلام کی دعوت دی جائے، اسلام قبول نہ کریں تو جزیہ پر صلح کی پیشکش کرو، جب اس کے لئے بھی آمادہ نہ ہوں تو اب حملہ شروع کیا جائے (۳)۔ اور یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے بنو مصطلق پر غفلت کی حالت میں اچانک شب خون مارا تھا (۴) پس تطبیق یہی ہو سکتی ہے کہ پہلا حکم ان لوگوں کی بابت ہے جن تک ابھی اسلام کی دعوت پہنچی ہی نہ ہو اور دوسرا عمل ان لوگوں سے متعلق ہے جو پہلے سے اسلامی تعلیمات سے باخبر اور آگاہ ہوں۔

دعوت کے اصل معنی بلانے کے ہیں، دین کی طرف بلایا جائے یہ بھی دعوت ہے اور کھانے پینے کی طرف بلایا جائے یہ بھی دعوت ہے، کھانے پینے کی دعوت بھی مسنون ہے، آپ ﷺ سے مختلف مواقع پر مسلمانوں اور غیر مسلموں کو کھانے پر مدعو کرنا ثابت ہے اور مسلمانوں اور غیر مسلم کی دعوت قبول کرنا بھی ثابت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مجھے ایک ”کھر“ پر بھی مدعو کرے تو میں اسے بھی قبول کروں گا، (۵)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۰۰۰/۹ حوالہ سابق، المغنی ۱۷۲/۹

(۲) بخاری حدیث نمبر ۲۵۴۱، باب من ملك العرب رقيقاً

(۳) ترمذی ۲۸۲/۱ باب ما جاء في الدعوة قبل القتال

(۵) ابن حبان ۵۲۶۸، باب الضافة، جلد ۷

جس دعوت میں منکر ہو!

لیکن اگر دعوت کسی منکر اور خلاف شرع بات پر مشتمل ہو تو حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس میں شرکت کو ناپسند فرمایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس دسترخوان پر شراب پی جائے اس پر نہ بیٹھا جائے، نہی عن الجلسوس علی مائدة يشرب الخمر علیہا۔ (۵)

فقہاء نے آپ کی اس ہدایت نبی عن المنکر کے متعلق اسلام کا خاص اعتناء اور حالات و حیثیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے کہ کس قسم کی دعوتوں میں شرکت مباح ہے اور کس میں شرکت مکروہ؟

دعوت کے ساتھ اگر منکرات ہوں تو فقہاء احناف کے نقطہ نظر کا حاصل یہ ہے کہ اگر پہلے سے دعوت میں منکرات کے شامل ہونے کا علم ہو تب تو اس میں شرکت جائز نہیں، ایسی دعوت قبول نہ کرنی چاہئے، ولو علم قبل الحضور لا یقبلہ (۶) — گویا بعض فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور اس کو نماز جنازہ کے ساتھ نوحہ پر قیاس کیا ہے (۷) مگر یہ قیاس درست نہیں معلوم ہوتا کہ نماز جنازہ فرض ہے اور قبول دعوت سنت یا مستحب، اگر پہلے سے علم نہ ہو اور آگیا اور منکرات عین دسترخوان پر ہو رہی ہوں تو اب بھی نہ بیٹھے ولو کان ذالک علی المائدة لا ینبغی ان یقعہ (۸) اگر منکرات عین دسترخوان پر نہ ہو رہی ہوں لیکن اس کو مقتدی کی حیثیت حاصل ہو عام لوگ اس کے

منشاء نبوی ﷺ یہ ہے کہ کسی مسلمان کو حقیر نہ سمجھا جائے اور یہ نہ دیکھا جائے کہ کھانے کا معیار اعلیٰ ہے یا معمولی، بلکہ جو کچھ بھی پیش کیا جائے اسے رغبت کے ساتھ قبول کیا جائے۔

کھانے کی دعوت کے سلسلہ میں راقم الحروف نے اپنی تالیف ”حلال و حرام“ (ص ۱۱۲-۱۱۸) میں کچھ ضروری احکام ذکر کئے ہیں، یہاں انہی کو نقل کیا جاتا ہے :

مسلمان کی دعوت

مسلمانوں کی دعوت قبول کی جانی چاہئے، حدیث میں خصوصیت سے دعوت ولیمہ کے بارے میں منقول ہے کہ دعوت ولیمہ ضرور قبول کی جائے، حافظ ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے کہ دعوت ولیمہ کی قبولیت کے واجب ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے، بشرطیکہ کوئی عذر نہ ہو (۱) — اس کے علاوہ دوسری دعوتوں کا قبول کرنا مستحب ہے اور اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے (۲) — عالمگیری میں ولیمہ کو بھی سنت قرار دیا گیا ہے (۳) — اور یہی صحیح ہے، اگر کسی وجہ سے دعوت قبول نہ کر سکے تو دعاء دینے پر اکتفا کرے، ارشاد نبوی ﷺ ہے :

اذا دعی احدکم فلیجب فان کان صائماً

فلیدع وان کان مفطراً فلیطعم۔ (۴)

تم میں سے کسی کو دعوت دی جائے تو قبول کرے، روزہ سے ہو تو دعاء دینے پر اکتفا کرے اور روزہ نہ ہو تو کھالے۔

(۳) ہندیہ ۳۳۲/۵

(۶) البحر الرائق ۱۸۸/۸

(۲) المغنی ۲۱۳/۷

(۵) جمع الفوائد ۲۹۳/۱

(۸) ہندیہ ۳۳۲/۵

(۱) المغنی ۲۱۳/۷

(۳) ابوداؤد عن ابی ہریرۃ

(۷) فتح القدیر ۳۳۸/۸

طریق و عمل کو قابل اتباع پاور کرتے ہوں تو اس کے لئے اب بھی اس دعوت میں رکنا جائز نہیں، پہلے اس منکر کو دور کرنے کی سعی کرے اور اگر اس پر قدرت نہ ہو تو خود چلا جائے : فان كان مقتدى ولم يقدر على منعهم بخروج ولا يقعد (۱) اگر اس کو یہ حیثیت حاصل نہ ہو تو اول تو اس برائی کو رفع کرنے کی سعی کرے اور اگر ایسا نہ ہو سکے تو بہ کراہت خاطر کھانے میں شرکت کر سکتا ہے، فان قدر على المنع منعهم وان لم يقدر يصبر، وهذا اذا لم يكن مقتدى به (۲)

حنابلہ اور شوافع کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر پہلے سے دعوت کے ساتھ منکر کی موجودگی کا علم تھا تو اگر وہ اس منکر کے ازالہ پر قادر ہو تو واجب ہے کہ دعوت میں شریک ہو اور اس منکر کو دور کرے اور اگر اس منکر سے نہ روک سکتا ہو تو شریک نہ ہو، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ پہلے سے دعوت میں منکر کی موجودگی کی اطلاع نہ ہو، آنے کے بعد اطلاع ہوئی، اس صورت میں بھی یا تو معصیت سے روک دے ورنہ واپس چلا جائے (۳) — مالکیہ کا نقطہ نظر بھی قریب قریب یہی ہے، البتہ امام مالک کے مشہور شاگرد ابن قاسم کا خیال ہے کہ معمولی قسم کا لہو جیسے ”دف“ ہو تو لوٹنا ضروری نہیں، اصح کہتے ہیں کہ بہ طور لوٹنا ضروری ہے۔ (۴)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ان تمام فقہاء کے سامنے جو بات ہے وہ یہ کہ ایک طرف منکر سے روکنا اور کم سے کم اس پر ناگواری کا اظہار ہر مسلمان پر واجب ہے، دوسری طرف یہ

بات بھی ضروری ہے کہ کسی برائی سے روکنے کے لئے شدت سے بچنے کی راہ اختیار کی جائے اور ایسا عمل نہ کیا جائے جس سے رشتہ و تعلق اور محبت کی وہ آخری سوت بھی کٹ جائے، جس کو بنیاد بنا کر آئندہ اصلاح حال کی جاسکتی تھی، احناف کا نقطہ نظر اسی دوہرے اصول کے درمیان تطبیق پر مبنی ہے کہ جہاں پر روکنے کی قدرت ہے وہاں روکنے کی سعی میں کوتاہی نہ کرے، جہاں روکنے پر قادر نہ ہو اور پہلے سے خبر ہو وہاں ناگواری کے اظہار اور شرکت میں اجتناب سے تکلف نہ کرے، آگیا ہو اور کسی منکر کا ابتلاء ہو اور سماج میں اس کو مقام اقتداء حاصل ہو تو اب بھی پائے ثبات میں تزلزل نہ آنے دے اور واپس چلا جائے، لیکن وہ سماج کا اتنا اہم شخص نہ ہو، پہنچ چکا ہو اور منکرات عین دسترخوان پر نہ ہوں تو کراہت خاطر کے ساتھ رک جانے کی گنجائش ہے اور مصلحت وہی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کی یہ واپسی رشتہ و تعلق کی آخری سوت کو بھی کاٹ کر رکھ دے اور آئندہ اصلاح حال اور نبی عن المنکر کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے، اس لئے ضروری ہے کہ اب جب کہ معاشرہ میں بعض منکرات لزوم کا درجہ اختیار کرتی جا رہی ہیں اور ابتلاء اس طرح عام ہوتا جا رہا ہے کہ کیا عوام اور کیا خواص اور کیا اہل دین اور کیا بے دین؟ کوئی طبقہ محفوظ نہیں، ان میں نبی و انکار میں کمال مصلحت و حکمت اور تدریج سے کام لیا جائے، ایسا طرز عمل اختیار نہ کیا جائے جس سے اصلاح کا دروازہ ہی ہمیشہ کے لئے بند ہو جائے اور نہ یہ ہو کہ مباحات و مکروہات اور محرمات و

(۲) حوالہ سابق، نیز ملاحظہ ہو: البحر الزائق ۱۸۸۸

(۳) المغنی ۲۱۵/۷

(۱) فتح القدیر ۳۳۸/۸

(۴) المغنی ۲۱۴/۷

سے قبول کرنے کے سوا چارہ نہ ہو تو کھانا جائز نہیں، اسی طرح غیر مسلموں کو دعوت دینا بھی جائز ہے، خود آپ ﷺ نے بعض کفار کی میزبانی کی ہے۔ (۳)

مسلمان کی دعوت کے متعلق ایک ضروری ہدایت

دعوت، ہدایا اور تحائف کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ کسی مسلمان شخص کے یہاں کھانا کھایا جائے تو اس حسن ظن پر کہ یہ آمدنی اس کو حلال طریقہ ہی سے حاصل ہوئی ہوگی، اس کے بارے میں تحقیق و تفتیش نہ کرے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ سے روایت کیا ہے:

اذا دخل احدكم على اخيه المسلم
فاطعمه طعاماً فليأكل من طعامه ولا يسأل
عنه، وان سقاه شرباً فليشرب من شربه
ولا يسأل عنه. (۴)

تم میں سے کوئی اپنے مسلمان بھائی کے ہاں جائے
اور وہ اسے کھانا کھلائے تو کھالے، اس کے بارے
میں شخص نہ کرے، کچھ پلائے تو پی لے اور شخص نہ
کرے۔

اس لئے کہ یہ ایک مسلمان سے سوء ظن اور بدگمانی ہے،
اسی لئے فقہاء کے یہاں قاعدہ ہے:

اليقين لا يزول بالشك. (۵)

یقین شک سے دُور نہیں ہوتا۔

پس جب تک کسی کی آمدنی کے حرام ہونے کا یقین یا گمان

مظہورات کو ایک ہی صف میں جگہ دے دی جائے اور سب کے
ساتھ ایک ہی رویہ روا رکھا جائے یا وہ منکرات جن کا ناجائز ہونا
فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہو اور ان پر نص وارد ہو اور وہ جو
اجتہادی ہوں اور ان میں اختلاف کی گنجائش ہو، کو ایک ہی درجہ
دے دیا جائے کہ اس سے خیر سے زیادہ شر اور نفع سے زیادہ ضرر
کا اندیشہ ہے، ایسا شخص جو فسق و فجور میں مبتلا ہو اس کی دعوت
مناسب ہے کہ نہ قبول کی جائے تاکہ اس کے فسق و فجور پر
ناراضگی کا اظہار ہو، لايجب دعوة الفاسق المعلن ليعلم
انه غير راض بفسقه (۱) — تاہم ضروری ہے کہ اس کا
استعمال مصالح و حالات کی رعایت کے ساتھ کیا جائے، اگر اس
بات کا امکان ہو کہ اس کی دعوت قبول کر کے اس کی اصلاح کی
جاسکتی ہے تو اس اہم تر مصلحت کی بنیاد پر دعوت قبول کی جاسکتی
ہے۔

غیر مسلموں کی دعوت

فقہاء نے غیر مسلموں کی دعوت قبول کرنے کو جائز قرار دیا
ہے کہ خود آپ ﷺ نے ایک یہودی کی دعوت قبول فرمائی تھی
(۲) دراصل اسلام نے عام انسانی سلوک اور اکرام میں مسلم اور
غیر مسلم کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، ہاں اگر اس کی دعوت
اس کے کسی مذہبی عقیدہ و عمل سے متعلق ہو تو اس میں شرکت جائز
نہ ہوگی کہ یہ کفر میں تعاون یا کم سے کم اس پر رضا کا اظہار ہوگا،
ہندوؤں کے یہاں تیوہاروں اور دیوی دیوتاؤں کے پرشاد کا
بھی حکم ہے کہ ان کا قبول کرنا جائز نہیں، اگر کسی فتنہ کے اندیشہ

اسی لئے فقہاء نے بڑی دقیقہ رسی اور ژرف نگاہی کے ساتھ اس پر بحث کی ہے اور ایک ایک لفظ کو تو لے لے اور پرکھنے کی سعی کی گئی ہے کہ فریقین میں سے کون مدعی تصور کیا جائے گا؟

بابرتیؒ نے لکھا ہے کہ ایسے شخص کی مجلس میں کسی حق کا مطالبہ، کہ پایہ ثبوت کو پہنچنے کی صورت وہ اپنا حق حاصل کر سکے، ”دعویٰ“ ہے، ہی مطالبۃ حق فی مجلس من لہ الخلاص عند ثبوتہ (۲) — اس کو کسی قدر زیادہ وضاحت کے ساتھ بعض فقہاء نے اس طرح کہا ہے: اخبار بحق للانسان علی غیرہ عند الحاكم (۳) — ”ایک انسان کے دوسرے پر حق کی بابت قاضی کے سامنے اطلاع دینا“، مگر غالباً بابرتیؒ کی تعبیر دعویٰ کی حقیقت کے اظہار کے لئے زیادہ موزوں ہے اور یہ دوسری تعبیر دعویٰ کی حقیقت اور روح کے اظہار میں اس درجہ مفید نہیں، کیوں کہ دعویٰ محض اطلاع و خبر نہیں بلکہ مطالبہ ہے اور دعویٰ کا تعلق خود مدعی کے حق سے ہوتا ہے، وہ کسی دوسرے انسان کے حق کی بابت اطلاع نہیں دیتا، دوسروں کے حقوق کی بابت اطلاع شہادت ہے نہ کہ دعویٰ۔

زبان سے کسی شخص پر اپنے حق کی بابت مطالبہ کے الفاظ ”دعویٰ“ کا رکن ہیں، جیسے: فلاں شخص کے ذمہ میرا یہ باقی ہے یا یہ کہ میں نے اس کا حق ادا کر دیا ہے، یا فلاں نے اپنے فلاں حق سے مجھے بری کر دیا تھا۔ (۵)

دعویٰ صحیح ہونے کی شرطیں

”دعویٰ“ صحیح ہونے کے لئے یہ شرطیں ہیں:

غالب نہ ہو اور اس سلسلہ میں کوئی قرینہ یا شہادت موجود نہ ہو ایک مسلمان کے ساتھ حسن ظن کے تحت اسے حلال و مباح سمجھا جائے گا۔

اس اصول کے تحت ایسا شخص کہ جس کے پاس حلال و حرام دونوں طرح کی آمدنی ہو، کب اس کے ہدایا کا قبول کرنا جائز ہوگا اور کب نہیں؟ اس بارے میں فقہاء نے رہنمائی کی ہے کہ اگر کسی کی آمدنی کا غالب حصہ حرام آمدنی پر مشتمل ہو تو اس کے تحائف قبول کرنا یا اس کے یہاں کھانا جائز نہ ہوگا اور غالب حصہ حلال کا ہو تو ضیافت نیز تحائف کا قبول کرنا جائز ہوگا، البتہ اگر غالب آمدنی حرام ہو اور ہدایا کی رقم کے بارے میں دیئے والا راحت کرے کہ یہ حلال کی آمدنی سے ہے تو قبول کر سکتا ہے، اسی طرح آمدنی کا غالب حصہ حرام پر مشتمل ہو لیکن ہدیہ دینے والا کسی ایسے ذریعہ آمدنی کی اطلاع دے جو حلال ہو جیسے قرض یا وراثت، تو قبول کیا جاسکتا ہے۔ (۱)

دعویٰ

”دعویٰ“ کے معنی مطالبہ کے ہیں، علامہ بابرتیؒ کا بیان ہے کہ ایسی بات جس سے انسان دوسرے پر اپنا حق واجب کرتا ہو، لغت میں ”دعویٰ“ ہے، ہی فی اللغة عبارة عن قول يقصد به الانسان ايجاب حق على غيره (۲) — دعویٰ کا اصطلاحی مفہوم بھی اس کے لغوی معنی سے قریب تر ہے، اسلام کے نظام قضا میں اس اصطلاح کو بڑی اہمیت حاصل ہے،

(۳) حوالہ سابق

(۲) عنایہ مع الفتح ۱۵۲/۸

(۱) عالمگیری ۳۴۵

(۵) بدائع الصنائع ۲۲۲/۶

(۴) الدر المختار ۳۴۷/۳

کوئی اعتراض نہ ہو تو پھر بالاتفاق وکالتہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے
(۵) دعویٰ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے، قاضی کے سامنے
دعویٰ پیش کرنے کے بعد ہی مقدمہ قابل سماعت ہوگا اور
آگے کارروائی چلے گی۔

(۶) دعویٰ میں تناقض اور تضاد نہ ہو، مثلاً پہلے تو اقرار کر لیا کہ یہ شی
جو میرے قبضہ میں ہے، فلاں شخص کی ہے، اب جب قاضی
نے اس کی واپسی کا حکم دیا تو دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اس
شخص سے خرید کر لیا تھا تو اب یہ دعویٰ ناقابل قبول ہے کیوں
کہ اقرار فلاں شخص کی ملکیت کو ظاہر کرتا ہے اور خرید کرنے کا
دعویٰ خود اس کی ملکیت کو، اس سے صرف ثبوت نسب کی
صورت مستثنیٰ ہے، ایک شخص پہلے کسی بچہ کے بارے میں کہتا
ہے کہ یہ بہ طریق زنا میرا بیٹا ہے، پھر مدعی ہوتا ہے کہ بہ
طریق نکاح یہ میرا بیٹا ہے، تو باوجود اس تضاد کے یہ دوسرا
دعویٰ معتبر ہوگا۔

(۷) کسی ایسی بات کا دعویٰ نہ کر رہا ہو جس کا خلاف عقل و واقعہ
ہونا ظاہر ہو، مثلاً ایک شخص اپنے آپ سے بڑی عمر کے آدمی
کی بابت دعویٰ کرے کہ میں اس کا باپ ہوں۔

(۸) امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ دعویٰ کے وقت
مدعی علیہ کو قاضی کے اجلاس پر پیش کیا جائے اور نہ صرف
دعویٰ بلکہ اثبات دعویٰ کے وقت بھی اس کی موجودگی ضروری
ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ اگر فریق غائب کسی اور شہر میں رہتا
ہو تو مدعی قاضی سے خواہش کرے کہ وہ اس کے دعویٰ کو نوٹ

(۱) دعویٰ کرنے والا اور جس کے خلاف دعویٰ کیا جا رہا ہے،
دونوں ہی عاقل و بالغ ہوں، مجنون اور نابالغ کا نہ دعویٰ معتبر
ہوگا اور نہ ان کے خلاف دعویٰ قابل سماعت ہوگا۔

(۲) جس چیز کی بابت دعویٰ کیا جا رہا ہے، وہ معلوم و متعین ہو
مثلاً اگر اموال منقولہ (۱) سے متعلق دعویٰ ہو اور وہ
اپنے وزن کے اعتبار سے بہ آسانی عدالت کے سامنے پیش
کی جاسکتی ہو، تو اس کو وہاں پیش کیا جائے، اگر اس میں
دقت ہو تو قاضی خود یا اس کا نمائندہ موقع پر پہنچ کر اس کا
معائنہ کرے، اگر غیر منقول اشیاء سے متعلق دعویٰ ہے جیسے
زمین، مکان وغیرہ، تو اس کے محل وقوع کی وضاحت کرے
اور چودہویں بھی اس طرح بیان کر دے کہ چاروں یا کم سے کم
تین طرف کی اراضی مع مالکان کی وضاحت ہو جائے۔
اگر دعویٰ کسی ایسے مال سے متعلق ہو جو ابھی موجود نہیں ہیں
یعنی ”دین“ کے قبیل سے ہے تو اس کا وزن، مقدار، نوعیت
اور جنس کی اچھی طرح توضیح کرے۔

(۳) غیر منقولہ جائیداد کے دعویٰ میں مدعی کو یہ وضاحت بھی کرنی
ہوگی کہ ابھی اس پر فریق مخالف کا قبضہ ہے۔

(۴) امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ اگر مدعی کو کوئی
عذر نہ ہو تو وہ خود ہی اپنا دعویٰ پیش کرے، قاضی ابو یوسفؒ
اور امام محمدؒ کے نزدیک باوجود قدرت کے وکیل کی وساطت
سے بھی اپنا دعویٰ پیش کر سکتا ہے، ہاں اگر مدعی علیہ وکالتہ
دعویٰ پیش کرنے پر رضامند ہو اور اس کو مدعی کے اس عمل پر

(۱) ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانی والی شی ”مال منقول“ کہلاتی ہے، جو چیزیں ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانی جائیں، جیسے مکانات اور اراضی وغیرہ، ان کو
”مال غیر منقول“ کہا جاتا ہے

اور مدعی علیہ کی شناخت اور تعین پر ہی مقدمہ کے فیصلہ کا مدار ہے، اسی لئے یہ بات بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان کس طور امتیاز کیا جائے؟ — قاضی علاء الدین طرابلسی نے اس بحث کا آغاز کرتے ہوئے موضوع کی اہمیت و نزاکت پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے :

اعلم ان علم القضاء يدور على معرفة المدعى من المدعى عليه لانه اصل مشكل ولم يختلفوا في حكم لكل واحد منهما وان على المدعى البينة اذا انكر المطلوب وان على المدعى عليه اليمين اذا لم تقم البينة لكن الشأن في معرفة الدعوى والانكار والمدعى والمدعى عليه . (۱)

علم قضاء دراصل مدعی اور مدعی علیہ کی شناخت پر موقوف ہے، اس لئے کہ یہ دشوار گزار بنیادی کام ہے، جہاں تک مدعی اور مدعی علیہ کے حکم کی بات ہے تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں، اس بابت بھی اختلاف نہیں کہ اگر مدعی علیہ دعویٰ کا انکار کرے تو مدعی کے ذمہ بینہ ہے، اگر بینہ فراہم نہ ہو تو مدعی علیہ پر یمن ہے، لیکن اصل اہمیت کا حامل دعویٰ اور انکار اور مدعی اور مدعی علیہ کی پہچان ہے۔

کر کے اس دوسرے شہر کے قاضی کو بھیج دے تاکہ وہ فریق غائب کو طلب کرے۔ — امام شافعیؒ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک غائب شخص کے خلاف دعویٰ سننا، مدعی کو اس کی عدم موجودگی ہی میں اثبات دعویٰ کا موقع دینا اور فیصلہ کرنا، یہ سارے مرحلے مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں بھی سرانجام پاسکتے ہیں۔ (۱)

غائب شخص کے خلاف سماعت دعویٰ اور فیصلہ وغیرہ کی ممانعت کا مقصود امکانی جو روتعدی کا سد باب ہے، لیکن اسے کیا کیجئے کہ بہت سے مواقع پر اس کی وجہ سے مظلوموں پر انصاف کا دروازہ بند ہو کر رہ جائے گا اور بالخصوص ایسی صورت میں کہ طرہین اس سے آگاہ ہوں کہ ان کی عدم حاضری کی صورت میں ان پر مقدمہ نہیں چلایا جاسکتا، ان کی جرأت اور بڑھ جائے گی، اسی لئے حقیقت یہ ہے کہ دوسرے فقہاء کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے غائب شخص کے خلاف بھی دعویٰ کی سماعت کی جائے گی (۲) — (انشاء اللہ ”قضا“ کے تحت اس موضوع پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی جائے گا واللہ الموفق)

مدعی اور مدعی علیہ کی تعین

اسلام کے قانون قضا کی اساس پیغمبر اسلام ﷺ کے اس ارشاد پر ہے کہ ثبوت پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے، ورنہ پھر مدعی علیہ کے ذمہ قسم کھا کر اپنی برأت ظاہر کرنا ہے، البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ (۳) — گویا مدعی

(۱) شرائط دعویٰ لیہ تمام بخش بدائع الصنائع ۲۲۲-۲۲۳ سے ملنے والی تھی ہیں

(۲) اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ ہو اسلامی عدالت ۹۵۱-۳۸۲ ”قضاء علی الغائب کا مسئلہ“

(۳) ترمذی ۲۴۹۰ ابواب الاحکام (۴) معین الاحکام ۶۱

قاضی شریع کا بیان ہے کہ جب وہ قاضی بنائے گئے تو ان کو خیال تھا کہ اس ذمہ داری کو انجام دینا ان کے لئے مشکل نہیں، مگر جب پہلا مقدمہ آیا تو اسی نے اس خیال کی خامی کو واضح کر دیا اور یہ طے کرنا مشکل ہو گیا کہ اس مقدمہ کے فریقین میں کون مدعی ہے اور کون مدعی علیہ؟ (۱) — مدعی اور مدعی علیہ کی تعیین کے سلسلہ میں اہل علم کے یہاں جو تعبیرات ملتی ہیں، ان میں بعض یہ ہیں :

(۱) جو کسی شے کو اپنی طرف منسوب کرے اور اس کو اس انتساب کی حاجت بھی ہو، وہ مدعی ہے، من بضيف الشيء الى نفسه مع مساس حاجته اليه — چنانچہ ملکیت کے مقدمہ میں جس کا قبضہ قائم ہو، وہ مدعی علیہ ہوگا اور دوسرا فریق مدعی، کیوں کہ قابض کو اپنے ملکیت کے اظہار کی حاجت نہیں، اس کا تصرف تو پہلے ہی سے قائم ہے۔

(۲) مدعی وہ ہے جو دعویٰ سے دستبردار ہو جائے تو اس پر مقدمہ نہ چلے، مدعی علیہ وہ ہے کہ اپنا دعویٰ ترک کر دے پھر بھی مقدمہ کی کارروائی کی جائے، المدعى من اذا ترك الدعوى يتحرك والمدعى عليه من اذا ترك الدعوى لا يتحرك اسی کو امام قدوریؒ نے ان الفاظ میں کہا ہے :

المدعى من اذا ترك الخصومة لا يجبر عليها والمدعى عليه من اذا تركها يجبر عليها .

مدعی وہ ہے کہ اگر مقدمہ سے دستبردار ہو جائے تو

اسے مجبور نہ کیا جاسکے اور مدعی علیہ وہ ہے کہ اگر وہ مقدمہ کی پیروی نہ کرے تو اسے اس پر مجبور کیا جائے۔

(۳) مدعی وہ ہے جو کسی امر غیر ظاہر کو ثابت کر کے امر ظاہر کی نفی کرنا چاہتا ہو، من يرد البات امر خفى يريد به ازالة امر جلى .

(۴) مدعی وہ ہے جو ملکیت یا حق کو ثابت کرتا ہو، مدعی علیہ وہ ہے جو اس کی نفی کرتا ہو، المدعى من يلمس البات ملك او حق والمدعى عليه من ينفيه .

(۵) جو دوسرے کے زیر قبضہ شے کی اپنے متعلق خبر دے، وہ مدعی ہے اور جو خود اپنے زیر قبضہ شے کی اپنے متعلق خبر دے وہ مدعی علیہ ہے۔

(۶) مدعی وہ ہے جس کا استحقاق حجت و دلیل ہی سے ثابت ہو، مدعی علیہ وہ ہے جس کا استحقاق محض اس کے قول سے ثابت ہو جائے۔

(۷) جس کی بات ظاہر کے خلاف ہو وہ مدعی ہے اور جس کی بات ظاہر حال کے مطابق ہو وہ مدعی علیہ ہے۔ (۲)

صاحب ہدایہ نے دوسرے نمبر کی تعریف کو ترجیح دیا ہے جو امام قدوریؒ سے منقول ہے اور بابرؒ نے دوسری تعریفات کے نقائص کی طرف اشارہ بھی کیا ہے (۳) — طرابلسی نے پہلی تعریف کی ہے (۴) اصل میں ان تمام تعریفات میں ”انکار“ کا مفہوم اور اس کا تقاضہ متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے چوں کہ

(۲) ملاحظہ ہو : معین الحکام ۶۱ • بدائع الصنائع ۲۲۲/۶ • ہدایہ مع تكملة الفتح ۵۶۸-۱۵۵

(۳) معین الحکام ۶۱ • القسم الثانی من بیان المدعی من المدعی علیہ

(۱) حوالہ سابق ۶۲

(۳) عنایہ ۵۶۸-۱۵۳

فاسد ہے، عام طور پر دودو جوہ سے دعویٰ فاسد ہوتا ہے، ایک یہ کہ دعویٰ فریق مخالف پر کسی چیز کو لازم نہیں کرتا ہو، مثلاً ایک شخص دعویٰ کرے کہ زید عمر کا وکیل ہے، ظاہر ہے کہ اس سے زید پر کوئی حکم مدعی سے متعلق لازم نہیں ہوتا، دوسرے یہ کہ جس چیز کی بابت دعویٰ کیا جا رہا ہو، وہ مجہول وغیرہ متعین ہو (۳) — یہ متفق علیہ ہے، سوائے اس کے کہ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ وصیت میں ابہام اور عدم تعین کے بغیر بھی دعویٰ کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ (۴) قاضی دعویٰ صحیحہ کی سماعت کرے گا، دعویٰ فاسدہ کی سماعت نہیں کرے گا۔ (۵)

دعویٰ کا حکم

دعویٰ کا حکم یہ ہے کہ اس کے بعد مدعی علیہ پر جواب دعویٰ واجب ہو جاتا ہے — اگر مدعی علیہ نے جواب میں اقرار کر لیا تو مدعی کا دعویٰ ثابت ہو گیا، انکار کیا تو مدعی سے جینہ و شہادت طلب کی جائے گی، اگر مدعی پیش نہ کر سکے تو مدعی علیہ سے بعض مقدمات کو چھوڑ کر عام مقدمات میں قسم لی جائے گی اور قسم کے بعد مدعی کا دعویٰ رد ہو جائے گا، اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا جس کو ”تکول“ کہتے ہیں، تو پھر یہ مدعی کے دعویٰ کی تصدیق ہی متصور ہوگی (۶) — اگر مدعی کے دعویٰ کے بعد مدعی علیہ جواب میں خاموشی اختیار کرتا ہے، نہ اقرار کرتا ہے اور نہ انکار، تو یہ بھی اس کا مدعی کے دعویٰ سے انکار ہی متصور ہوگا، گو بعض مشائخ احناف اس کو اقرار کے حکم میں بھی رکھتے ہیں (۷) اور اس کو مان لیا جائے تو مقدمات کو حل کرنے میں سبب زیادہ

جس کے حصہ میں ”انکار“ آئے اس کو آپ ﷺ نے مدعی علیہ او اس کے مقابل فریق کو مدعی قرار دیا ہے، اسی لحاظ سے فقہاء نے منکر اور اس کے مقابل فریق کی حیثیت متعین کی ہے اور گو ان میں سے بعض تعریفات پر منطقی حدود و قیود کے اعتبار سے کلام کی گنجائش ہے، لیکن عام حالات میں ان کے ذریعہ مدعی اور مدعی علیہ کی شناخت مشکل نہیں، دشواری اس وقت پیدا ہوتی ہے جب دو ”اصحاب حال“ پائے جاتے ہوں اور دونوں ایک دوسرے سے یکسر تضاد رکھتے ہوں (۱) — مثلاً امین کہتا ہو کہ میں نے امانت لوٹا دی تھی اور اب مجھ پر بار امانت نہیں ہے۔ فقہاء اس کو حجت و ثبوت پیش کرنے کا مکلف نہیں گردانتے اور اس کے قول کا اعتبار کرتے ہیں، گویا وہ اس کو ”مدعی علیہ“ کا درجہ دیتے ہیں حالانکہ وہ امانت کے واپس کرنے کا مدعی ہے اور جو تعریفات اوپر گزر چکی ہیں ان میں سے بعض اس شخص کے مدعی ہونے کو ظاہر کرتی ہیں، مدعی علیہ اس کو اس لئے مانا گیا ہے کہ وہ ضامن ہونے کا انکار کرتا ہے (۲) اور ضامن ہونا خلاف ظاہر اور ضامن نہ ہونا مطابق ظاہر ہے۔

دعویٰ صحیحہ، دعویٰ فاسدہ

دعویٰ کی صحت کے لئے مطلوبہ شرائط کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کے اعتبار سے فقہاء نے دعویٰ کی دو قسمیں کی ہیں: دعویٰ صحیحہ، دعویٰ فاسدہ۔

اگر دعویٰ میں تمام مطلوبہ شرائط پوری کردی گئی ہوں، تو ”صحیح“ ہے۔ جس میں یہ شرائط پوری نہ کی گئی ہوں، وہ دعویٰ

(۳) تکملہ فتح القدیر ۱۵۳/۸

(۶) بدائع الصنائع ۲۳۲/۶

(۲) ہدایہ مع الفتح ۱۵۶/۸

(۵) حوالہ سابق

(۱) معین الحکام ۶۱

(۳) معین الحکام ۶۳

(۷) بدائع الصنائع ۳۲۵-۳۶۷

کرے کہ اس کے شوہر نے اس کو تین طلاق دے دی ہے، گواہان بھی پیش کر دے مگر شوہر کو انکار ہو، تو قاضی ابھی شہادت کی سماعت نہ کرے گا، نہ ہی اس عورت کو شوہر کے مکان سے باہر نکالے گا، بلکہ کسی قابل اعتماد خاتون کو مامور کرے گا جو اس عورت کی حفاظت کرے اور شوہر کو اس سے روکے رکھے، پھر قاضی ان گواہان کے اعتماد و اعتبار کی بابت تحقیق کرے گا اور اس کے بعد گواہی کی سماعت کرے گا۔

(۶) قاضی دعویٰ کی سماعت کرے، مدعی کو اس پر گواہان پیش کرنے کا موقع دے اور مدعی علیہ کو جواب کا پابند کرے، اکثر مقدمات میں یہی عمل ہوتا ہے۔

(۷) قاضی دعویٰ کی سماعت کرے لیکن مدعی کو اپنے دعویٰ کی صحت پر گواہان پیش کرنے کا موقع نہ دے، بلکہ اس کے خلاف دوسرے فریق کا جو دعویٰ ہے، اس کو اس کا ذمہ دار و ضامن قرار دیا جائے، جیسے کسی شخص کے ذمہ سامان امانت کے ہونے کا دعویٰ کیا گیا جائے اور وہ شخص اس سے انکار کر جائے، پھر انکار کے بعد وہی دعویٰ کرے کہ اس نے امانت لی تو تھی مگر واپس کر دی تھی، تو اب اس کے اس دعویٰ پر گواہی کی سماعت بھی نہ کی جائے گی اور اس کو اس امانت کا ذمہ دار گردانا جائے گا۔ (۲)

دف

شادی، بیاہ کے موقع سے آپ ﷺ نے دف بجانے کی اجازت دی ہے بلکہ بعض دفعہ حکم بھی فرمایا ہے، ایک روایت میں

آسانی ہو اور یہ بات قرین قیاس بھی ہے کہ انسان کو اپنے اوپر دوسروں کے حق سے انکار میں تامل نہیں ہوتا، اقرار میں تامل ہوتا ہے، البتہ فقہاء نے لکھا ہے کہ ایسے شخص کو قید کر دیا جائے گا کہ وہ عدالت کی عدول حکمی کا مرتکب ہو رہا ہے، کسان جاسفیا لئلا ترک طاعة اهل الامر۔ (۱)

دعویٰ کی سات قسمیں

اس اعتبار سے کہ دعویٰ پر کیا اثر مرتب ہوگا؟ — طرابلسی نے اس کی سات قسمیں کی ہیں :

(۱) قاضی دعویٰ نہیں سنے گا اور نہ اس کی وجہ سے مدعی پر کچھ لازم ہوگا — یہ اس وقت ہوگا جب دعویٰ فاسد ہو۔

(۲) قاضی دعویٰ کی سماعت نہیں کرے گا اور مدعی کی تادیب بھی کرے گا — جب اہل دین و اصلاح پر ایسا دعویٰ کرے جو ان سے متعلق نہیں۔

(۳) قاضی دعویٰ کی سماعت کرے گا، مدعی کے لئے ثبوت پیش کرنے کی بھی گنجائش ہو مگر قاضی مدعی علیہ کو جواب دعویٰ کا مکلف نہ کر سکے، جیسے نابالغ اور سفید و مجنون کے خلاف دعویٰ۔

(۴) قاضی دعویٰ سنے گا اور مدعی علیہ کو جواب دہی کا پابند بھی کرے گا مگر کچھ شرطوں کے ساتھ، جیسے کوئی شخص جس مکان یا زمین پر قابض ہو، اس کے بارے میں کوئی اور شخص دعویٰ کرے کہ وہ اس کا مالک ہے۔

(۵) دعویٰ سنا جائے، شہادت بھی پیش کی جاسکتی ہو مگر اس کے مطابق فوری حکم جاری نہ کرے، جیسے ایک عورت دعویٰ

اس سے معلوم ہوا کہ ظلم و زیادتی کا جواب دینا اور اس کے لئے طاقت کا استعمال کرنا درست ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ اس پر جس قدر تعدی کی گئی ہے، جواب بھی اسی درجہ کا ہو اور اس میں زیادتی نہ ہو — مدافعت کے حق کو آپ ﷺ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے :

من قتل دون دینہ فہو شہید ومن قتل دون مالہ فہو شہید ومن قتل دون اہلہ فہو شہید . (۲)

جو دین کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے اور جو اپنے اہل و عیال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے۔

مدافعت جہاں اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کی جانی جائے، دوسرے مظلوموں کی مدافعت کو بھی اپنا فریضہ جانا چاہئے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا : اپنے بھائی کی مدد کرو، ظالم ہو یا مظلوم، دریافت کیا گیا : ظالم کی کیوں کر مدد کروں؟ فرمایا : اس کو ظلم سے روک دو، یہی اس کی مدد ہے (۷) — ایک روایت میں ہے کہ جس کے سامنے کسی مسلمان کو ذلیل کیا جائے اور وہ باوجود قدرت کے اس کی مدد نہ کرے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کو برسر عام رسوا فرمائیں گے۔ (۸)

ہے کہ نکاح میں دف اور آواز ہی حلال و حرام کے درمیان فاصل ہے (۱) ایک اور روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے نکاح کے موقع سے دف بجانے کی ترغیب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا : اضر بوا علیہ بالدفوف (۲) بلکہ عید کے موقع سے بھی بچوں کے آپ ﷺ کے سامنے دف بجانے کا ذکر ملتا ہے (۳) — اسی لئے عام طور پر فقہاء نے نکاح کے موقع پر دف بجانے کو مستحب قرار دیا ہے و مستحب اعلان النکاح والضرب فیہ بالدفوف (۴) البتہ چوں کہ موجودہ دور ہوی دہوس میں اس طرح کی اجازت بہت سے مفادات کا دروازہ کھول دیتی ہے اور بات دف سے طبلہ و سارنگی اور مزامیر تک جا پہنچتی ہے، اسی لئے بعد کو بعض فقہاء نے ازراہ احتیاط خود دف کے استعمال کو بھی نکاح کے موقع سے منع کیا ہے (۵) — اور خیال ہوتا ہے کہ یہی زیادہ صحیح ہے۔ واللہ اعلم

دفاع

دفاع ہر انسان کا فطری حق ہے اور ہر مہذب قانون نے مظلوموں کو اس کی اجازت دی ہے قرآن مجید کا ارشاد ہے :

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما

اعتدی علیکم . (البقرہ ۱۹۳)

جو تم پر زیادتی کرے، تم بھی اس کی زیادتی کے لحاظ

سے جوابی اقدام کرو۔

(۱) نسائی ۱۳۷۵ باب اعلان النکاح بالصوت و ضرب الدف ، کتاب النکاح

(۲) مسلمہ ۹۲۱-۹۲۱ عن عائشہ (۳) المغنی ۶۳۷

(۴) ترمذی ۲۶۱۱ کتاب الدیات . باب من قتل دون مالہ فہو شہید

(۵) مسند احمد عن سہل بن حنیف

(۲) ترمذی ۱۳۸۰

(۵) المحرر الراقق ۳۲۹/۲

(۷) بخاری ۳۵۸۰/۳ کتاب المظالم

مدافعت کے شرعی اصول

اس لئے مدافعت کا حق ایک متفق علیہ حق ہے، البتہ اس سلسلہ میں درج ذیل امور کی رعایت ضروری ہے :

(۱) مدافعت حملہ اس وقت کیا جائے گا جب عملاً اس پر جارحیت کی جائے، جھنڈ دھکی اور تخویف پر جوابی حملہ نہ کیا جائے۔ (۱)

(۲) اگر ضرب و قتل کے بجائے دوسرے ذرائع سے مدافعت ممکن ہو تو اس انتہائی اقدام سے گریز کیا جائے، مثلاً دن کا وقت

ہے اور حملہ آوار لاشی سے حملہ کر رہا ہے تو چوں کہ لاشی سے فوری ہلاکت کا خطرہ نہیں ہے اور دن کے وقت چیخ و پکار پر

شہر میں دوسرے لوگوں یا امن و امان برقرار رکھنے والے کارکنان سے بروقت مدد لی جاسکتی ہے، اس لئے جواب

میں آلات قتل کا استعمال جائز نہ ہوگا، ہاں، اگر حملہ آور کے پاس تلوار ہو یا لاشی ہو لیکن رات ہو یا دن کا وقت ہو لیکن

آبادی کا علاقہ نہ ہو تو مدافعت کے لئے تلوار اور مہلک اسلحہ کا استعمال روا ہوگا، کاسانی نے ان تفصیلات کے بعد اصول

کے طور پر لکھا ہے کہ :

ينظر ان كان المشهر عليه يمكنه دفعه عن

نفسه بدون القتل لا يباح له القتل وان كان

لا يمكنه الدفع الا بالقتل يباح له القتل لانه

من ضرورات الدفع . (۲)

یہ بات دیکھی جائے گی کہ جس پر ہتھیار اٹھایا گیا

ہے اگر اس کے لئے بغیر قتل کے بھی اپنی مدافعت

ممکن ہے تو قتل مباح نہیں اور اگر قتل کے بغیر

مدافعت ممکن نہیں تو پھر قتل بھی مباح ہے، اس لئے

کہ اس کے دفع کے لئے قتل ناگزیر ہو گیا ہے۔

(۳) مدافعت میں یہ قدر ضرورت ہی طاقت کا استعمال کیا جائے

اور اولاً معمولی طاقت کا استعمال کر کے دیکھا جائے، اس

سے کام نہ چلے تو اس سے زیادہ، اور اس سے بھی کام نہ چلے

تو اس سے بھی زیادہ طاقت کا استعمال کرے، چنانچہ کوئی

فحص گھر میں گھس آئے تو اولاً زبان سے فہمائش کی جائے

اور نکلنے کو کہا جائے، اگر نہ مانے اور لاشی سے کام چل سکتا ہو

تو تلوار کا استعمال نہ کرے، بھاگ کھڑا ہو تب بھی اس کے

قتل کے درپے نہ ہو، اگر مدافعت واریا ہو جائے کہ حملہ

آور معذور ہو جائے تو قتل کی ضرورت نہیں، چنانچہ حملہ آور

پر ایسا وار کیا کہ اس کا ہاتھ کٹ گیا اور وہ بھاگ اٹھا، اب اگر

دوسرا وار کر کے اس کا پاؤں بھی کاٹ ڈالے تو پاؤں کی

دیت یا قصاص واجب ہوگا۔ (۳)

مدافعت کا حکم

حملہ اگر جان یا مال پر ہو تو مدافعت مباح و جائز ہے،

واجب نہیں، یعنی اگر اس نے مدافعت کئے بغیر جان دے دی تو

گنہگار نہیں ہوگا، چنانچہ آپ ﷺ نے فتنہ کے زمانہ میں گھر میں

جا بیٹھنے کا حکم فرمایا اور ارشاد ہوا کہ ”ان خفت ان یبھوک

شعاع المسيف فغط وجهک“ (اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تلوار

کی چمک تم پر غالب آ جائے گی تو اپنا چہرہ چھپالو)، ایک اور

روایت میں ہے کہ فتنہ کے اوقات میں قاتل بننے کے مقابلہ میں

بندہ مقتول بنو، فکن عبد الله المقتول ولا تکن عبد الله

اپنے ہاتھوں اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔

فقاتلوا التي تبغى حتى تفي الى امر الله .

(الجزات ۹)

زیادتی کرنے والوں سے لڑو یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کرے۔

فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل

ما اعتدى عليكم . (البقرة ۱۹۴)

جو تم پر زیادتی کرے، تم بھی اس کی زیادتی کے لحاظ سے جوابی اقدام کرو۔

وجزاء سيئة سيئة مثله .

برائی کا بدلہ اسی کے مثل۔

اس کے علاوہ یہ حضرات مضطر کے حکم پر بھی قیاس کرتے ہیں کہ جان جانے کی نوبت ہو تو بلا اجازت دوسرے کا کھانا کھا کر بھی اپنی جان بچانا واجب ہے — رہ گئیں وہ روایات جو اوپر مذکور ہوئیں اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا عمل، تو یہ غالباً اس وقت ہے جب مدافعت حملہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں افتراق و انتشار اور قتل و خون تک پہنچ ہو کہ ایسی صورت میں فرد کی ہلاکت اس نقصان کے مقابلہ کم تر اور فروتر ہے۔

اگر کسی شخص کے جان و مال یا عزت و آبرو پر حملہ کیا گیا یا ایک قافلہ کے لوگوں پر کچھ لوگوں نے حملہ کیا، تو دوسرے مسلمانوں پر بھی واجب ہے کہ اگر وہ اس جارحیت کو روک سکیں تو روکنے میں مدد دیں کہ گزر چکا ہے کہ آپ ﷺ نے مظلوموں

المقاتل، خلیفہ مظلوم حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے یہی کیا کہ باوجود قدرت کے قتال کی راہ اختیار نہ کی اور اپنے معاونین و انصار کو بھی اس سے منع فرما دیا (۱) — پس جب جان اور زندگی کے متعلق آپ ﷺ نے اس سکوت اور خاموشی کو درست سمجھا ہے، تو مال کے معاملہ میں تو بدرجہ اولیٰ یہ صورت جائز ہوگی۔

البتہ اگر معاملہ عزت و آبرو کا ہو تو ممکن حد تک مدافعت واجب ہے، اس لئے کہ کسی شخص کو دوسرے کو حرام طریقہ پر اپنے نفس پر قدرت دے دینا حرام ہے اور مدافعت سے گریز نفس پر قدرت دے دینے کے مرادف ہے، اس لئے جہاں تک عورتیں خود کو روک سکتی ہوں، روکنے اور حملہ آور کا مقابلہ کرنے کی کوشش کریں، خلافت فاروقی کے زمانہ میں ایک صاحب نے بنو ہذیل کے کچھ لوگوں کی دعوت کی، مہمانوں میں سے کسی نے میزبان کی خاتون پر دست درازی کی سعی کی، خاتون نے اس پر ایسا پتھر پھینکا کہ اس ہوسناک کی جان ہی چلی گئی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس مقدمہ میں فرمایا کہ میں ہرگز اس شخص کی دیت ادا نہیں کروں گا۔ (۲)

جان، مال اور عزت و آبرو کی مدافعت کے حکم میں یہ فرق حنا بلہ کے نزدیک ہے، حنفیہ کا خیال ہے کہ مدافعت واجب ہے من شہر علی المسلمین سیفاً وجب قتله (۳) مالکیہ اور شوافع کی بھی یہی رائے ہے (۴) — ان حضرات کے پیش نظر یہ آیات ہیں :

لا تلتفوا بایديکم الى التهلكة . (البقرة ۱۹۵)

سے مدافعت کا حکم فرمایا ہے۔ (۱)

کیا مدافعت کنندہ پر ضمان ہے؟

جن صورتوں میں مدافعت کرنے والے کے لئے اقدام قتل کے سوا چارہ نہیں تھا، ان صورتوں میں اس پر نہ قصاص واجب ہوگا نہ مقتول حملہ آور کا خون بہا، کاسائی کا بیان ہے:

ولو اشهر علی رجل سلاحا نهارا او ليلا في

غير مصر او في مصر فقتله المشهر عليه

عمدا فلا شيء عليه . (۲)

اگر کسی آدمی پر دن یا رات میں اور شہر میں یا کہیں اور

کوئی شخص ہتھیار اٹھائے اور جس پر حملہ کیا جائے وہ

اسے قصد اُقتل کر دے تو قاتل پر کچھ واجب نہیں۔

اگر پاگل اور بچہ نے حملہ کر دیا اور مدافعت میں قتل ہوا، تو

قاتل پر ان کی دیت واجب ہوگی (۳)۔ اسی طرح اگر قتل سے

کم تر اقدام مدافعت کے لئے کافی ہو گیا، اس کے باوجود حملہ

آور کو قتل کر دیا گیا تو اب اس صورت میں قاتل سے قصاص لیا

جائے گا، جیسا کہ فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے اور اگر حملہ

آور نے ایسا ہتھیار استعمال نہ کیا جو عام طور پر قتل کے لئے

استعمال نہیں کیا جاتا اور جس پر حملہ کیا گیا وہ بچاؤ کے دوسرے

ذرائع بھی استعمال کر سکتا تھا، مگر اس نے حملہ آور کو قتل ہی کر دیا تو

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاتل سے قصاص لیا جائے گا، امام

ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک نہیں لیا جائے گا۔ (۴)

اگر جانور حملہ کر دے تو جان بچانے کے لئے اس کا قتل جائز ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاتل مالک جانور کو اس کی قیمت ادا کرے گا (۵)۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک قیمت واجب نہ ہوگی، کیوں کہ اس کا یہ اقدام دفع شر کے لئے تھا جو بالکل جائز اور معقول بات ہے۔ (۶)

مفرق احکام

اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ میں دانت کاٹا اور جب اس

نے ہاتھ کھینچا تو کانٹے والے کے دانت بھی اُکھڑ گئے، تو اب

ہاتھ کھینچنے والے پر اس کی کوئی دیت واجب نہیں (۷)۔ رسول

اللہ ﷺ کے سامنے ایک ایسا ہی مقدمہ آیا تو آپ ﷺ نے

شکایت کنندہ کو ان کے دانت کا کوئی تاوان نہیں دلایا بلکہ فرمایا کہ

پھر کیا وہ اپنا ہاتھ تمہارے منہ میں چبانے کے لئے چھوڑ دیتا کہ تم

اس کو اونٹ کی طرح چباتے رہو؟ (۸)

گھر میں جھانکنے والے پر آپ ﷺ نے کنکری پھینکنے کی

اجازت دی ہے، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ

ﷺ نے فرمایا:

لو ان امرا اطلع عليك بغير اذن فقد فته

بحصاة ففقات عينه لم يكن عليك جناح . (۹)

اگر کوئی آدمی تم پر بلا وجہ جھانکے، تم اس پر کنکری

پھینکو جس کی وجہ سے اس کی آنکھ پھوٹ جائے تو تم

پر کوئی گناہ نہیں۔

(۳) ہندیہ ۷/۲

(۲) بدائع الصنائع ۹۲/۷

(۱) المغنی ۱۵۳/۹

(۶) المغنی ۱۵۱/۹

(۵) ہندیہ ۷/۲

(۴) حوالہ سابق

(۸) بخاری ۱۳/۹ باب اذا عض رجلا فوقع ثنابا

(۷) المغنی ۱۵۳/۹

(۹) بخاری ۱۱۸/۹ باب من اخذ حقه واقتص دون السلطان

ہیں جو دست بستہ خدا سے اپنے اس بھائی کی مغفرت اور فلاح آخرت کے لئے دعا گو ہیں، اب اگلی منزل قبر کی ہے، اسی شان اور اکرام و احترام کے ساتھ اہل ایمان کا قافلہ مسافر آخرت کو قبر تک لے جاتا ہے، ہاتھوں ہاتھ قبر میں اتارتا ہے اور جس خاک سے پیدا ہوا ہے اسی کی آغوش میں چھوڑ آتا ہے، قدم قدم پر یہ خیال ہے کہ حرکت زیادہ نہ ہو، شور و شغب نہ ہو، بے پردگی نہ ہو، کوئی ایسا فعل نہ ہو جس سے زندگی میں آدمی کو اذیت ہوتی ہے — نور کیجئے! زندگی کے مصاحب کو آخرت کے سفر پر روانہ کرنے کا یہ کس قدر پاکیزہ، احترام آمیز، موقر اور توقیر آدیت سے ہم آہنگ طریقہ ہے!

قرآن کہتا ہے کہ یہی ”دفن“ فطری طریقہ ہے، جو دو کوؤں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے انسانیت کے پہلے شہید ”ہابیل“ کے لئے انسانیت کے پہلے قاتل ”قابیل“ کو سمجھایا تھا، لاشوں کو جلانا انسانی حرمت کے مغائر ہے، اس میں کپڑے پہلے جل جاتے ہیں اور مرنے والا شخص بے لباس ہو جاتا ہے، اس سے تعفن اور اس تعفن کی وجہ سے بیماریاں پیدا ہوتی ہیں، ماحول آلودہ ہوتا ہے، اسی لئے مذاہب اور روحانیت کے داعیوں نے ہمیشہ سے یہی طریق اختیار کیا ہے، بنی اسرائیل کے انبیاء کی قبر میں جابجا بائبل میں مذکور ہیں، ہندو مذہب کے موجودہ قہقین گو لاشوں کو نذر آتش کرتے ہیں، لیکن ان کے ہاں بھی سنیا سی دفن کئے جاتے ہیں اور شکر آچار یوں کی جلائے بغیر تدفین عمل میں آتی ہے، یہ اس بات کی شہادت ہے کہ یہ بھی تدفین کے طریقہ کو اعلیٰ و بہتر جانتے ہیں — کہا جاتا ہے کہ تدفین کے اس طریقہ

اس روایت کی روشنی میں شوافع اور حنابلہ نے کہا کہ اگر صاحب خانہ نے کنکری پھینکی اور آنکھ پھوٹ گئی تو یہ جائز ہے اور اس پر کوئی ضمان نہیں، ہاں اگر اتنا بڑا پتھر پھینک دیا جو اس کے لئے مہلک بن گیا تو اب صاحب خانہ سے قصاص لیا جائے گا (۱) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حضور ﷺ کی حدیث تہدید و تنوع پر محمول ہے، اگر اس کی پھینکی ہوئی کنکری سے جھانکنے والے کی آنکھ پھوٹ گئی تو اس کو ضمان ادا کرنا ہوگا، اس لئے کہ اگر کوئی شخص گھر میں داخل ہو جائے اور اس کی عورت کے ساتھ زنا سے کم ترکوئی اور برائی کر گزرے تب بھی اس کی آنکھ پھوڑنا روا نہیں ہے، تو محض تاک جھانک پر کیوں کر اس کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ (۲)

دفن

”انسانی احترام“ اسلام کا ایک اساسی اصول ہے، یہ احترام جسے اس نے زندگی میں قدم قدم پر قائم رکھا ہے، موت کے بعد بھی اس کا پورا پورا لحاظ کیا گیا ہے، موت کے بعد کمال احترام اور ستر و پوشش کی پوری پوری رعایت کے ساتھ غسل دینے کا حکم ہے، غسل کے بعد سفید اور نئے یا کسی بھی اچھے اور صاف ستھرے کپڑوں کے کفن پہناتے ہیں، پھر احباب و اقارب اور عام مسلمان جنازہ اپنے کاندھوں پر اٹھا کر آگے بڑھتے ہیں اور اپنے متوفی بھائی کے لئے زیر لب استغفار بھی کرتے جاتے ہیں، احترام کے ساتھ سائے جنازہ رکھا جاتا ہے اور بچوں، بڑوں، چھوٹوں، بوڑھوں اور جوانوں کی صفیں لگتی

(۴) - حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ قیاس اور دین کا عمومی مزاج بھی یہی کہتا ہے کہ قبر میں جاتے ہوئے وہ قبلہ کی طرف جا کر آئے، نیز ابراہیم خنئیؒ سے منقول ہے کہ مدینہ کے لوگ ابتداءً اسی طرح دفن کیا کرتے تھے، بعد کو لوگوں نے پاؤں کی طرف سے سر کا کر لے جانے کا عمل شروع کر دیا (۵) ناقلین نے حضرت علیؓ کی طرف بھی اس رائے کی نسبت کی ہے۔ (۶)

شوافع، حنابلہ اور اکثر فقہاء کا خیال ہے کہ مردہ کو قبر کی پانکتی کی طرف رکھا جائے اور پھر سر کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے، جب مردہ کا سر قبر کے سر ہانے کے مقابل آ جائے تو اندر اُتار دیا جائے، اسی طریقہ کو ”سل“ کہا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ نے عبد اللہ بن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ خود آنحضورؐ کو اسی طرح قبر میں اُتارا گیا تھا (۷) اصحاب رسول عبد اللہ بن عمرؓ، انس بن مالکؓ اور عبد اللہ بن یزیدؓ مخطمیؓ سے بھی تدفین کے اسی طریقہ کی فضیلت نقل کی گئی ہے (۸) — گو بعض صحابہ سے آنحضورؐ کی تدفین کی بابت بھی وہی طریقہ نقل کیا گیا ہے جس کو حنفیہ نے ترجیح دی ہے، مگر وہ ایک تو سند کے اعتبار سے بھی درجہ صحت کو نہیں پہنچتی، دوسرے چوں کہ آپؐ کی قبر اطہر حجرہ عائشہؓ میں دیوار قبلہ سے عین متصل واقع ہے، اس لئے از روئے درایت بھی اس کی تصدیق نہیں ہوتی، البتہ اس بات میں وزن ہے کہ حضورؐ کے سمت قبلہ سے تدفین میں وقت تھی اور یہ صحابہ کا عمل تھا، جب کہ حنفیہ نے جس روایت

سے زمین کا فضول صرف ہوتا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہے تو نہ معلوم مستقبل میں کس قدر حصہ زمین زندوں کے ہاتھ سے نکل ان مردوں کے ہاتھ چلا جائے؟ مگر یہ محض اسلامی تعلیمات سے بے خبری اور نا آگہی کا نتیجہ ہے، اسلام کا نقطہ نظر ہے کہ قبریں پختہ نہ کی جائیں اور نہ ان پر عمارت تعمیر کی جائے، جب قبر میں مدفون پہلی لاش بوسیدہ ہو جائے تو اسی قبر میں دوسرے مردہ کو دفن کیا جائے، اس ہدایت پر عمل ہو تو ایک محدود قبرستان بڑی بڑی آبادیوں کے لئے کفایت کر جائے ”جنت البقیع“ اس کی مثال ہے، ۱۴ سو سال سے زیادہ عرصہ سے کتنے ہی اللہ کے بندوں کو اس نے اپنی آغوش میں جگہ دی ہے اور آج تک کفایت کرتی جاتی ہے۔ واللہ یہدی الحق۔

نقش قبر میں کس طرح اُتاری جائے؟

دفن کس طرح کیا جائے؟ — اس سلسلہ میں بعض نکات پر فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مردہ کو اول قبر سے قبلہ کی طرف لایا جائے اور پھر قبلہ کی سمت سے قبر کے اندر اُتارا جائے (۱) — کاسانیؒ نے نقل کیا ہے کہ اسی طرح آپؐ نے حضرت ابود جانہؓ کو قبر میں اُتارا تھا (۲) امام ترمذیؒ نے عبد اللہ بن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ آپؐ نے جانب قبلہ سے ایک صحابی کو قبر میں اُتارا (۳) تاہم اس روایت میں حجاج بن ارطاة ہیں جن کی روایت کو بہت سے محدثین قبول نہیں کرتے

(۱) بدائع الصنائع ۳۱۸/۱ (۲) حوالہ سابق ۳۱۹

(۳) سنن ترمذی ۲۰۴/۱ ، باب ماجاء فی الدفن باللیل

(۵) بدائع الصنائع ۳۱۹/۱ (۶) المغنی ۱۸۷/۲

(۷) دیلمی: مسند الامام الشافعی ، حدیث : ۵۹۸

(۴) دیلمی: نصب الرایہ ۳۰۰/۲

(۸) شرح مہذب ۲۹۴/۵

لئے اتنے ہی پر اکتفا بہتر ہے، یوں اس پر موقع و حال کے مناسب کسی لفظ کے اضافہ میں بھی قباحت نہیں، چنانچہ سعید بن مسیبؒ حضرت ابن عمرؓ کی تدفین میں شریک ہوئے تو فرمایا:

بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله. (۶)

متفرق ضروری مسائل

☆ قبر میں مردہ کے ساتھ تدفین کی غرض سے کتنے لوگ اُتریں، اس سلسلہ میں طاق عدد کی کوئی اہمیت نہیں، کہ خود جسد اطہرؓ کی تدفین میں چار صحابہ کا قبر میں اُترنا منقول ہے (۷)۔ نہ کسی خاص تعداد کی تحدید ہے، حسب ضرورت لوگ اُتر سکتے ہیں۔ (۸)

☆ عورتوں کو قبر میں ان کے محرم رشتہ دار اُتاریں گے، محرم نہ ہوں تو غیر محرم مرد، پھر پڑوس کے عمر رسیدہ، ورنہ صالح و نیک اخلاق نو جوان، البتہ خواتین بہ حد امکان تدفین کا کام نہیں کریں گی اور کافر کو باوجود قربت قریبہ کے مسلمان کی تدفین میں شریک نہیں کیا جائے گا (۹)۔ محرم رشتہ دار موجود ہوں تو شوہر قبر میں نہ اُتارے، محرم نہ ہوں تو شوہر کے لئے معجانش ہے، حضرت ابو بکرؓ کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے خود اپنی اہلیہ کی نعش قبر میں اُتاری (۱۰)۔ ضرورت کے موقعوں پر غیر محرم مردوں کے نعش کو اُتارنے کی دلیل وہ روایت ہے کہ آپؐ کی ایک صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ جو حضرت عثمانؓ کی زوجیت میں تھیں — کو حضرت ابو طلحہؓ نے

سے استدلال کیا ہے وہ خود آپؐ کے فعل کو ظاہر کرتا ہے جس کا زیادہ قابل عمل اور لائق اتباع ہونا ظاہر ہے۔

تاہم یہ اختلاف محض استحباب و افضلیت کا ہے اور چنداں اہم نہیں، امام احمدؒ سے منقول ہے کہ ”سل“ کی صورت بہتر اس لئے ہے کہ اس میں زیادہ آسانی ہے، اگر دوسرے طریقہ میں زیادہ آسانی ہو تو وہی مستحب ہے۔ فنان کسان الا سہل غیرہ کان مستحباً (۱)۔ بلکہ امام مالکؒ نے تو کسی طریقہ خاص کو ترجیح ہی نہیں دی اور کہا کہ دونوں ہی طریقے برابر ہیں، وقال مالک کلاهما سواء (۲)۔

تدفین کی دُعاء

مردہ کو قبر میں داخل کرتے ہوئے آپؐ کا معمول مبارک یہ پڑھنے کا تھا :

بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم. (۳)

اللہ کے نام کے ساتھ، اور اللہ کے حکم سے، ہم اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر دفن کرتے ہیں۔

امام ترمذی نے نقل کیا ہے کہ بعض راوی ”ملة“ کی جگہ ”سنة“ کا لفظ نقل کرتے ہیں، صحاح ستہ میں امام ابو داؤدؒ نے بھی ”سنة“ کا (۴) اور ابن ماجہؒ نے ”ملة“ (۵) کا لفظ نقل کیا ہے — آپؐ سے چون کہ یہی فقرہ منقول ہے، اس

(۱) المغنی ۱۸۷/۲ (۲) شرح مہذب ۲۹۳/۵

(۳) ابن ماجہ ۳۸۳/۱، باب ماجاء فی ادخال المیت القبر

(۴) المغنی ۱۸۸/۲ (۵) بدائع الصنائع ۳۱۹/۱

(۶) ترمذی ۳۰۴/۱، باب ما یقول اذا ادخل القبر

(۷) ابو داؤد ۳۵۶/۲، باب فی الدعاء للمیت

(۸) المغنی ۱۸۸/۲

(۹) دیکھئے: طحطاوی علی المراقی ۳۳۳ (۱۰) المغنی ۱۸۹/۲

قبر میں اتارا تھا۔ (۱)

☆ مردوں کو دفن کے لئے وہ شخص اتارے جو اس کے اقرباء میں اس پر امامت کا سب سے زیادہ حقدار ہو (۲)۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی تدفین کے لئے قبر اطہر میں چار اشخاص اترے جن میں تین حضرت عباسؓ، حضرت علیؓ اور حضرت فضل بن عباسؓ تھے (۳)۔ اور یہ تینوں ہی آپ ﷺ کے اعزہ میں تھے۔

☆ عورتوں کو دفن کرتے ہوئے قبر پر کپڑے کا ایک پردہ کر دینا چاہئے کہ مبادا کفن کھل جائے تو بے ستری نہ ہو، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ حکم خاص عورتوں کے لئے ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مرد و عورت دونوں ہی کی تدفین میں یہ احتیاط بہتر ہے۔ (۴)

☆ نعش قبر میں رکھنے کے بعد مردہ کو کسی قدر قبلہ رخ کر دیا جائے، نقل کیا جاتا ہے کہ بنو عبدالمطلب میں کسی شخص کی وفات ہو گئی تو آپ ﷺ نے حضرت علیؓ کو اس کی ہدایت فرمائی اور ارشاد فرمایا: استقبل به القبلة استقبالا (۵)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”بیت حرام زندگی میں بھی تمہارا قبلہ ہے اور وفات کے بعد بھی“ البیت الحرام قبلتکم احياء وامواتا (۶)۔ مردہ کو سمت قبلہ متوجہ کر دینا واجب ہے یا صرف مسنون؟ حنفیہ کے یہاں اس میں اختلاف

ہے، جس کو طحاویؒ نے نقل کیا ہے، لیکن دوسرے فقہاء مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے یہاں اس کا وجوب اس درجہ مؤکد ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جاسکا تو مردہ کو قبلہ کی طرف متوجہ کرنے کے لئے دوبارہ قبر کھودی جائے گی۔ (۷)

☆ اس کے بعد مردہ کو جو بندھن باندھ دیئے جاتے ہیں کہ کفن منتشر نہ ہو جائے، اسے کھول دینا چاہئے، حضرت سرہ ﷺ کے صاحبزادے کا انتقال ہو گیا تو آپ ﷺ کے حکم سے انھوں نے ایسا ہی کیا تھا۔ (۸)

☆ معمول کے حالات میں ایک قبر میں ایک ہی نعش کی تدفین کی جاسکتی ہے، البتہ غیر معمولی حالات میں کہ بہت سی اموات پیش آگئی ہوں اور ان کی علاحدہ علاحدہ قبروں میں تدفین دشوار ہو، ایک قبر میں متعدد نعشیں دفن کی جاسکتی ہیں (۹)۔ آپ ﷺ نے غزوہ احد کے موقع سے ایک ایک قبر میں دو دو تین تین صحابہ کو دفن فرمایا ہے (۱۰)۔ اگر ایک قبر میں مرد و عورت دونوں کو دفن کرنے کی نوبت آئے تو قبلہ کی سمت آگے مرد اور پیچھے عورت رکھی جائے، بچے بھی ہوں تو نماز کی منوں کی ترتیب کی طرح مرد و عورت کے درمیان بچوں کی نعشیں ہوں۔ (۱۱)

سمندر میں تدفین کا طریقہ

اگر سمندری سفر میں موت واقع ہو گئی، ساحل دور ہے اور

(۱) دیکھئے: مختصر صحيح البخارى للزبيدي، حديث ۶۱۷، كتاب الجنائز ۱۹۸ (۲) المغني ۱۹۰/۲

(۳) ابوداؤد ۳۵۸/۲، بعض روايات میں حضرت عباسؓ کی جگہ سامر بن زید کا ذکر ہے (۴) شرح مہذب ۳۹۵/۵

(۵) طحطاوی علی المراقی ۳۳۳ (۶) ابوداؤد ۳۹۷/۲ باب ماجاء فی التشديد فی اكل مال اليتيم

(۷) شرح مہذب ۳۹۰/۵ (۸) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی ۳۳۳ (۹) بدائع الصنائع ۳۱۹/۱

(۱۰) نسائی ۸۴/۲ باب دفن الجماعة فی القبر الواحد (۱۱) بدائع الصنائع ۳۲۰/۱

ساحل پر پہنچنے تک نعش کو رکھنے میں فساد و تعفن کا اندیشہ ہے تو پانی ہی میں تدفین عمل میں آئے گی اور نعش کے ساتھ کوئی وزنی چیز باندھ دی جائے گی تاکہ پانی میں ڈوب جائے اور سطح سمندر پر نہ تیرے کہ ایسا نہ کیا جائے تو نعش کے بے کفن اور عریان ہونے کا اندیشہ ہے۔ (۱)

مقام تدفین

☆ مکانات میں تدفین کی بجائے مسلمانوں کے عام قبرستان میں تدفین بہتر ہے، گھروں میں تدفین کا سلسلہ شروع ہو جائے تو یہ دوسروں کے لئے دقت اور تنگی کا باعث ہوگا (۲)۔ آج کل مسجدوں میں تدفین کا جو سلسلہ شروع ہوا ہے، اس میں کراہت اور بھی زیادہ ہے کہ اس سے عامۃ المسلمین کو مشکل پیش آتی ہے اور آئندہ مساجد کی توسیع دشوار ہو جاتی ہے، آپ ﷺ کی حجرۂ عائشہ میں تدفین ایک خصوصی نوعیت کا واقعہ ہے، کسی اور کی تدفین کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

☆ جس قبرستان میں صالحین و شہداء دفن ہوں، اس میں تدفین زیادہ بہتر ہے، ابن قدامہؒ نے اس پر اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر جب موت کی کیفیت طاری ہوئی تو اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ ان کی وفات ارض مقدس کے قریب واقع ہو۔ (۳)

☆ اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ خاندان کے لوگوں کو ایک دوسرے کے قریب دفن کیا جائے، چنانچہ آپ ﷺ نے حضرت

عثمان بن مظعونؓ کی قبر کے قریب ہی ان کے اہل خاندان کو بھی دفن کرنے کی ہدایت فرمائی تھی۔ (۴)

☆ شہید کے لئے مستحب ہے کہ اس کی جائے شہادت ہی کے پاس اس کو دفن کیا جائے، حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ مقتولین کو ان کی جائے شہادت ہی پر دفن کرنے کی آپ ﷺ نے تلقین فرمائی تھی اور شہداء احد کی بابت بھی آپ ﷺ نے یہی حکم دیا تھا۔ (۵)

☆ آج کل دُور دراز تک نعشیں لے جا کر تدفین کا جو رواج ہو گیا ہے، وہ شریعت کے مزاج کے خلاف ہے اور محض تکلف ہے، حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی وفات مکہ سے قریب ہی ”جبشی“ کے مقام پر ہو گئی، نعش مکہ لائی گئی اور یہیں دفن ہوئے، بعد کو حضرت عائشہؓ قبر کی زیارت کے لئے آئیں تو فرمایا کہ میں تدفین میں موجود ہوتی تو جہاں موت ہوئی تھی، وہیں آپ کو دفن کیا جاتا تو حضور تک مداخلت الاحیاء مت (۶)۔ چنانچہ فقہاء نے صراحۃً دو میل سے زیادہ دوری پر نعش منتقل کرنے سے منع کیا ہے۔ (۷)

☆ قبر پرانی ہو جائے اور نعشیں بوسیدہ ہو جائیں تو اس قبر میں دوسرے مردہ کی تدفین جائز ہے۔ (۸)

☆ کسی مسلمان کی کفار یا کسی غیر مسلم کی مسلمانوں کے قبرستان میں تدفین جائز نہیں۔ (۹)

(۱) المغنی ۱/۱۸۸، مراقی الفلاح ۳۳۶ (۲) المغنی ۱/۱۹۳، بکرہ الدفن فی البیوت، مراقی الفلاح ۳۳۶

(۳) حوالہ سابق (۴) حوالہ سابق (۵) حوالہ سابق

(۶) ترمذی ۲۰۳۶ باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور - وفی اسنادہ ابن جریج وھو مدلس وقد رواہ عنعنۃ

(۷) مراقی الفلاح علی هامش الدر ۳۳۷ (۸) حوالہ سابق ۳۳۶ (۹) شرح مہذب ۲۸۵/۵

تدفین کے بعد

دلیل

”دلیل“ کے اصل معنی رہبر کے ہیں اور اس کی جمع ”ادلہ“ اور ”دلائل“ ہے۔

أصول فقہ میں دلیل اس مأخذ کو کہا جاتا ہے، جس سے احکام شرعیہ ثابت ہو سکیں، ان میں چار متفق علیہ ہیں: کتاب، اللہ، سنت رسول ﷺ، اجماع اور قیاس، ان کے علاوہ کچھ ضمنی مأخذ ہیں، جن کی بابت فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، علامہ قرانیؒ نے دلیل کی دو قسمیں کی ہیں، ایک وہ جو احکام کے مشروع و ثابت ہونے کو بتائیں اور ان ادلہ کو یوں شمار کرایا ہے: کتاب، سنت، اجماع، قیاس، برأت اصلی، اجماع اہل مدینہ، اجماع اہل کوفہ، استحسان، استصحاب، عصمت، اخذ بالاخف (کمتر کو قبول کرنا)، فعل صحابی، فعل شیخین، خلفاء اربعہ کا فعل، خلفاء اربعہ کا اجماع، اجماع سکوتی، اجماع مرکب، قیاس ایسی دو چیزوں میں جن کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں، قرانی کا خیال ہے کہ مختلف اقوال پر کم و بیش بیس ادلہ شرعیہ ہیں۔

دوسری قسم ان ادلہ کی ہے جو احکام کے واقع ہونے کو بتائیں، جیسے زوال آفتاب سے نماز ظہر کا حکم متعلق ہے اور مختلف ذرائع سے زوال کے وقوع کا علم ہو سکتا ہے، اس نوع کی دلیلیں بے شمار ہیں۔ (۸)

☆ شرکاء کے لئے مستحب ہے کہ قبر پر دونوں ہاتھ سے تین بار قبر پر مٹی ڈالیں (۱) خود آپ ﷺ نے ایک قبر پر سرہانے کی طرف سے اسی طرح مٹی ڈالی ہے (۲) — مٹی ڈالتے ہوئے پہلی دفعہ ”منہا خلقناکم“ دوسری دفعہ ”فیہا نعیدکم“ اور تیسری دفعہ ”منہا نخرجکم تارۃ اخری“ کہنے کو فقہاء نے مستحب قرار دیا ہے (۳) — کیوں کہ حضرت ام کلثومؓ بنت رسول اللہ ﷺ کی قبر پر مٹی ڈالتے ہوئے آپ ﷺ نے یہی کلمات ادا فرمائے تھے۔ (۴)

☆ تدفین کے بعد تھوڑی دیر قبر پر ٹھہرنا اور مردہ کے لئے استغفار کرنا بھی درست ہے (۵) — حضرت عثمانؓ نے آپ ﷺ سے اسی طرح کا معمول نقل فرمایا ہے۔ (۶)

☆ اس موقع پر قبر پر کچھ قرآن پڑھنا بھی فقہاء نے مستحب قرار دیا ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ سورہ بقرہ کی ابتدائی اور اختتامی آیات پڑھنے کو پسند فرماتے تھے۔ (۷)

(دفن کے کچھ اور احکام کے لئے ”تلقین“ کا لفظ ملاحظہ ہو، قبر، کفن اور نماز جنازہ سے متعلق تفصیلی احکام خود ان الفاظ کے تحت نقل کئے جائیں گے)

(۱) طحطاوی علی المراقی ۳۳۵ (۲) ابن ماجہ ۲۸۷/۱، باب ماجاء فی النهی عن العشی علی القبور والجلوس علیہا

(۳) دیکھئے: شرح مہذب ۲۹۳/۵، طحطاوی ۳۳۵

(۴) رواہ احمد بسند ضعیف، دیکھئے: شرح مہذب ۲۹۳/۵

(۶) ابوداؤد ۳۵۹/۲ باب الاستغفار عند القبر للمیت فی وقت الانصراف

(۷) شرح مہذب ۲۹۳/۵ — تلمیذ نے اس روایت کو شعب ایمان میں مرفوعاً نقل کیا ہے، اس میں یحییٰ بن عبداللہ بن ضحاک ایوب بن نضیک سے نقل کرتے ہیں اور یہ

دونوں ہی ضعیف راوی ہیں، یہ موقوفاً بھی منقول ہے مگر اس میں بھی ایک مجہول راوی عبدالرحمن بن علاء کا واسطہ ہے

(۸) کتاب الفروق ۱۲۸/۱، الفرق السادس عشر بین قاعدة ادلة مشروعیة الاحکام و بین قاعدة ادلة وقوع الاحکام

شوافع اور حنابلہ کے یہاں بھی مجھڑ، پسو وغیرہ کا خون ناپاک نہیں (۳) مچھلی کا خون حنابلہ کے نزدیک پاک (۵) اور شوافع اور مالکیہ کے نزدیک بہتا ہوا ہو، تو ناپاک ہے۔ (۶)

جو حکم خون کا ہے، پاکی اور ناپاکی میں وہی حکم ان چیزوں کا ہے جو خون سے بنتی ہیں، یعنی پیپ۔ (۷)

مقدار غصو

حنفیہ کے نزدیک خون نجاست غلیظہ ہے، لہذا اگر کپڑے یا جسم پر لگ جائے تو ایک درہم کی مقدار معاف ہے، اگر اس سے بڑھ جائے تو ایسے کپڑے یا بدن میں اتنی مقدار خون کے ساتھ نماز قاسد ہو جائے گی (۸)۔ (خون سے کب وضو ٹوٹے گا اور کب نہیں؟ اس کا ذکر ”حدث“ کے تحت آچکا ہے، دواء میں خون کے استعمال کا حکم ”تداوی“ اور خرید و فروخت کا حکم ”بیع“ کے تحت دیکھنا چاہئے اسی طرح ”درہم“ سے درہم کا وزن مراد ہے یا مساحت، اس کے لئے ملاحظہ ہو: نجاست)

دمج (آنسو)

آنسو اور آنکھ سے نکلنے والی رطوبت کا پاکی اور ناپاکی کے اعتبار سے کیا حکم ہوگا؟ — مجھے صراحۃً حنفیہ کے یہاں یہ نہیں مل پایا، تاہم عام طور پر یہ اصول ذکر کیا جاتا ہے کہ جانوروں کے جھوٹے کا جو حکم ہے وہی پسینہ کا ہے، عسوق کل شیء معتبر بسورہ (۹) — اس سے قیاس کیا جاسکتا

دلیل سے قریب ایک اور لفظ ”جحت“ کا ہے، جحت وہ امور ہیں جن پر قاضی اپنے فیصلہ کی بنیاد و اساس رکھتا ہے، گو جحت کے سلسلہ میں بھی اختلاف رائے ہے، تاہم مجموعی طور پر دس امور ہیں جن کو قضاء کے باب میں جحت مانا گیا ہے اور علامہ قرانی نے ان کا ذکر کیا ہے (۱) — حنفیہ کے یہاں اقرار، شہادت، قسم، قسم سے انکار اور قرآن قاطعہ اصولی طور پر پنجگانہ جہتیں ہیں، (تفصیل خود قضاء کے تحت مذکور ہوگی)

دم (خون)

خون — پاک اور ناپاک

خون کے ناپاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، تاہم تفصیل میں کسی قدر اختلاف ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ رگوں کا بہتا ہوا خون (دم مسفوح) ناپاک ہے، گوشت میں جو کسی قدر خون ہوتا ہے، وہ ناپاک نہیں، اسی طرح ذبح کرنے کے بعد جانور کی رگوں میں جو معمولی سا خون بچ رہتا ہے، وہ بھی ناپاک نہیں، کپڑے میں ایسا خون زیادہ مقدار میں لگ جائے، پھر بھی اس کپڑے میں نماز ادا کی جاسکتی ہے، کلیجہ اور جگر (جو خون ہی کی جی ہوئی صورت ہے) پاک ہے، مچھلی اور آبی جانوروں سے جو خون نکلے وہ بھی ناپاک نہیں اور جوں، مجھڑ، پسو کا خون بھی پاک ہے (۲) حنفیہ کے یہاں شہید کا خون بھی خود شہید کے حق میں پاک ہے (۳) — اور اسی لئے اس کو غسل کی حاجت نہیں —

(۳) حوالہ سابق

(۲) الفقہ الاسلامی وادلہ ۱۵۰۸/۱

(۹) ہدایہ مع الفتح ۱۰۸/۱

(۱) حوالہ سابق ۱۲۹، الفرق السابع عشر (۲) ہندیہ ۳۶/۱

(۵) حوالہ سابق

(۸) ہندیہ ۳۶/۱

(۴) المغنی ۳۱۰/۱

(۷) المغنی ۳۰۹/۱

بڑے شرح و وسط سے دیت کے احکام ذکر کئے گئے ہیں (۳)۔
تفصیلات میں اختلاف کے باوجود اصولی طور پر بعض جنایات
میں دیت واجب ہونے پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں اور اس پر
امت کا اجماع ہے۔ (۴)

دیت کب واجب ہوتی ہے؟

ہلاکت کی درج ذیل صورتوں میں دیت واجب ہو جاتی

ہے :

(۱) کسی شخص کو خطا قتل کر دیا ہو، مثلاً کسی اور شخص پر نشانہ کر رہا تھا
اور گولی کسی آدمی کو جا لگی۔

(۲) ”قتل شبه عمد“ کی صورت پیش آئی ہو، یعنی کسی ایسے ہتھیار
سے وار کیا جس سے عموماً ہلاکت واقع نہیں ہوتی، مگر اتفاقاً
ہلاکت واقع ہو گئی۔

(۳) کوئی شخص بالواسطہ مقتول کی ہلاکت کا باعث بنا ہو۔

(۴) بچے یا مجنون نے کسی کو ہلاک کر دیا ہو۔

(۵) ان تمام صورتوں میں تو اصلۃً ہی دیت واجب ہوتی ہے۔
لیکن اگر قتل عمد کا واقعہ ہو اور مقتول کے ورثہ دیت لینے اور
قاتل دیت ادا کرنے پر راضی ہو جائے تو اس صورت میں
بھی دیت واجب ہوتی ہے۔

دیت واجب ہونے کی شرطیں

حنفیہ کے نزدیک دیت واجب ہونے کے لئے دو شرطیں

ہیں :

اول یہ کہ مقتول یا جس کو نقصان پہنچایا گیا ہے، وہ ”معصوم“

ہے کہ وہی حکم آنسو کا بھی ہوگا، ابن قدامہ نے پیشاب و پانچخانہ
کے علاوہ حیوانات کے جسم سے خارج ہونے والی اشیاء پر بڑی
اچھی بحث کی ہے اور اس لحاظ سے حیوانات کی چار قسمیں کی ہیں
مگر حاصل اس کا بھی یہی ہے کہ جن کے گوشت پاک یا حلال
ہیں، ان کے آنسو، پسینے، دودھ وغیرہ بھی پاک ہیں، اسی طرح
اگر کوئی جانور حرام ہو مگر آدمی کے لئے اس سے بچنا دشوار ہو،
جیسے بلی، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ (۱)

دیت

جسمانی نقصان پر جو مالی تادان فقہاء نے واجب قرار
دیئے ہیں، وہ تین طرح کے ہیں : دیت، ارش، حکومت عدل۔
کامل ہلاکت یا کسی ایسے نقصان کا تادان ”دیت“ ہے،
جس کو شریعت نے قتل و ہلاکت ہی کے حکم میں رکھا ہے، جزوی
جسمانی نقصان پر جو تادان عائد کیا جاتا ہے وہ ”ارش“ ہے،
دیت اور ارش کی بابت احکام حدیث میں مذکور ہیں، جس
جسمانی جزوی نقصان کے متعلق شارع نے کوئی سزا مقرر نہیں کی
ہو اور حاکم کو اختیار دیا گیا ہو کہ وہ اہل رائے حضرات سے
مشاورت کر کے اس کی سزا متعین کرے، یہ مالی سزا ”حکومت
عدل“ کہلاتی ہے۔ (۲)

”دیت“ کا ثبوت خود قرآن مجید سے ہے (النساء : ۹۲)
حدیثیں بھی متعدد اس بارے میں موجود ہیں، آپ ﷺ نے
حضرت عمرو بن حزم کو ایک تفصیلی مکتوب تحریر فرمایا تھا، جس میں

(۱) دیکھئے : المغنی ۱۵۱-۱۴۳

(۲) ہندیہ ۲۲۶

(۳) المغنی ۸۹/۸

(۳) نسائی ۵۷/۴ ذکر حدیث عمرو بن حزم فی العقول و اختلاف الناقلین لہ

ہو یعنی شرعی نقطہ نظر سے قتل کئے جانے کا مستحق نہ ہو، چنانچہ حربی اور باغی کے قتل پر دیت واجب نہیں کہ ان کا خون محصوم نہیں — دوسرے مقتول یا نقصان زدہ شخص کا خون شریعت کی نگاہ میں قابل قیمت بھی ہو، چنانچہ حربی، دارالحرب میں مسلمان ہو، ہجرت نہ کرے اور غلطی سے کسی مسلمان کے ہاتھ مارا جائے تو دیت واجب نہیں، اس لئے کہ خفیہ کے نزدیک انسانی خون اس وقت قابل قیمت ہوتا ہے جب کہ وہ دارالاسلام میں ہو، دوسرے فقہاء کے نزدیک چوں کہ اسلام قبول کرتے ہی اس کا خون قابل قیمت ہو جاتا ہے، اس لئے ایسے شخص کی دیت بھی واجب ہوگی۔ (۱)

کن اشیاء سے دیت ادا کی جائے؟

”دیت“ کن اشیاء کے ذریعہ ادا کی جائے گی؟ — اس سلسلہ میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور مالکیہؒ کا خیال ہے کہ دیت تین طرح کے اموال میں سے کسی سے ادا کی جاسکتی ہے، اونٹ، سونا، چاندی (۲) — کیوں کہ حضرت عمرو بن حزمؒ کے نام مکتوب نبویؐ میں ایک سو اونٹ یا ایک ہزار دینار کا ذکر ہے (۳) اور حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ آپؓ نے چاندی میں ایک ہزار درہم دیت مقرر فرمائی تھی۔ (۴)

امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک چھ جنسوں سے

دیت ادا کی جاسکتی ہے، ان میں تین تو یہی اونٹ، سونا اور چاندی ہے اور مزید تین گائے، بکری اور پوشاک ہیں (۵) — ان حضرات کے پیش نظر بھی حضرت عمرؓ ہی کا ایک فیصلہ ہے، روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں ایک خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ اونٹوں کی قیمت گراں ہو گئی ہے لہذا اب سونا سے ایک ہزار دینار، چاندی سے بارہ ہزار درہم، گائیں دو سو، بکری دو ہزار اور لباس دو سو کی تعداد میں بہ طور دیت ادا کی جائے۔ (۶)

اکثر فقہاء کا عمل حضرت عمرؓ کے اسی فیصلہ پر ہے اور ان کے نزدیک چاندی میں دیت کی مقدار بارہ سو درہم ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک ہزار درہم چاندی دیت ہے (۷) اور امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے (۸) حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف دراصل قیمتوں کے اتار چڑھاؤ پر مبنی ہے، امام ابوحنیفہؒ نے دس درہم کو ایک دینار کے مساوی مانا ہے، خود نصاب زکوٰۃ سے بھی سونے اور چاندی کی قیمت میں یہی تناسب ظاہر ہوتا ہے، دوسرے فقہاء نے ایک دینار کو بارہ درہم کے برابر قرار دیا ہے، چنانچہ علاوہ حضرت عمرؓ کے مذکورہ فیصلہ کے عبداللہ بن عباسؓ نے خود آپؓ سے نقل کیا ہے کہ آپؓ نے ایک شخص کی دیت بارہ ہزار درہم دلائی (۹) — اصل یہ ہے کہ شریعت میں دیت کے لئے بنیادی معیار ”اونٹ“ ہیں، پس

(۱) بدائع الصنائع ۲۵۲/۷، بدایۃ المجتہد ۳۰۱/۲

(۲) بدائع الصنائع ۲۵۲/۷

(۳) نسائی ۵۸۴/۳ ذکر حدیث عمر بن حزم فی العقول واختلاف الناقلین لہ

(۴) دیلمی: بدائع ۲۵۲/۷، المغنی ۲۹۰/۸ (۹) ابوداؤد عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده ۶۲۲/۲، باب الدیۃ کم ہی

(۸) مغنی المحتاج ۵۶/۳

(۷) بدائع الصنائع ۲۵۲/۷

(۹) ترمذی عن ابن عباس ۲۵۸/۱، باب ما جاء فی الدیۃ کم ہی من الدراہم

غیر مسلموں کی دیت

ذمی یعنی مسلم مملکت میں آباد غیر مسلم اور "مستامن" یعنی غیر مسلم مملکت سے اجازت حاصل کر کے ہمارے ملک میں آنے والے غیر مسلم کی دیت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہی ہے جو مسلمان کی ہے، دوسرے فقہاء کی رائے اس سے مختلف ہے (۳)۔ اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے دلائل حسب ذیل ہیں :

(۱) قرآن مجید کا ارشاد ہے :

وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله . (النساء : ۹۲)

اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو کہ اس کے اور تمہارے درمیان کوئی معاہدہ ہے تو مقتول کے وارثوں کو خوں بہا دینا ضروری ہے۔

— یہاں اللہ تعالیٰ نے معاہدین کی دیت ادا کرنے کا مطلق حکم دیا ہے، پس معلوم ہوا کہ قتل کی تمام صورتوں میں ایک ہی دیت واجب ہوگی۔

(۲) رسول اللہ ﷺ کے بارے میں منقول ہے :

جعل دية كل ذي عهد في عهده الف دينار . (۵)

کہ آپ ﷺ نے معاہدہ کی دیت اس کے زمانہ عہد میں ایک ہزار دینار مقرر فرمائی۔

(۳) عمرو بن امیہ ضمری نے دو غیر مسلموں کو قتل کر دیا تھا تو آپ ﷺ نے اس کے بدلہ دو مسلمانوں کی دیت کے برابر دیت

اونٹ کی قیمت میں بدلتے ہوئے حالات میں تفاوت ہو سکتا ہے اور اسی نسبت سے سونے، چاندی کی مقدار میں بھی تفاوت ہوتا رہے گا۔

عورتوں کی دیت

عورتوں کی دیت مرد کی دیت کے مقابلہ نصف ہے، اس پر قریب قریب اتفاق ہے (۱) کا سائی نے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کے آثار بھی موجود ہیں، بلکہ وہ اس پر صحابہ کے اجماع کے مدعی ہیں (۲) صرف ابن علیہؓ اور ابو بکر اصمؓ عورت کی دیت بھی مرد کے مساوی قرار دیتے ہیں (۳) — مرد کے مقابلہ عورت کی دیت کا کم ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ اسلام عورت کو کم نگاہی سے دیکھتا ہے، بلکہ یہ معاشی ذمہ داریوں پر مبنی ہے، شریعت نے خاندان کی کفالت کی ذمہ داری مردوں پر رکھی ہے اور اصولی طور پر عورتوں کو اس سے بری رکھا ہے، پس، جب کوئی مرد ہلاک ہوتا ہے تو اس خاندان کا معاشی سہارا بے ظاہر ٹوٹ کر رہ جاتا ہے اور سنبھلنے میں وقت بھی لگتا ہے اور مشکلات کا سامنا بھی ہوتا ہے، ایسے میں وہ زیادہ معاشی تعاون کا ضرورت مند ہوتا ہے، عورت کی موت دل کو ضرور صدمہ پہنچاتی ہے اور خاندان کے تربیتی نظام کو بھی اس سے سخت نقصان ہوتا ہے مگر بالعموم یہ خاندان کی کفالت کے نظم میں عدم توازن پیدا نہیں کرتا، میراث کے قانون میں بھی مردوں اور عورتوں کے حقوق میں تفاوت کی وجہ غالباً یہی ہے۔

(۳) الفقه الاسلامی وادلتہ ۳۱۷۶

(۲) بدائع الصنائع ۲۵۴

(۱) رحمة الامة ۳۳۸

(۵) ابوداؤد فی المراسیل عن سعید بن المسیب ۱۲ . باب دية الذمی

(۳) البحر الرائق ۳۲۹/۸

ادافرمانی۔

ان کی دیت ہماری دیت کی طرح ہے، دمہ کدمنہ و دینہ کدینہ (۳)۔ کہ اس ارشاد کی حیثیت جنایات کے باب میں عمومی اصول وقاعدہ کی ہے واللہ اعلم۔
دیت میں شدت اور تخفیف

(۴) حضرت ابو بکر ؓ و عمر ؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے غیر مسلم شہریوں کی دیت کے بارے میں وہی فیصلہ فرمایا جو مسلمانوں کی دیت کا ہے۔

(۵) حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کے برابر ہے دیت اہل الکتاب مثل دیت المسلمین۔

(۶) دیت کا معاملہ دینا کے احکام سے متعلق ہے، دنیا میں مکمل دیت کا واجب ہونا مقتول کے مرد، آزاد اور معصوم الدم ہونے سے متعلق ہے اور یہ تمام باتیں ایسے غیر مسلم شہریوں میں بھی پائی جاتی ہیں پس اس کا تقاضہ ہے کہ ان کی دیت بھی پوری پوری واجب قرار دی جائے۔ رہ گیا اس کے کفر کا معاملہ، تو اس کا نقصان اس کو آخرت میں بھگتنا پڑے گا۔ (۱)

جرم کی شدت کے اعتبار سے مقررہ تعداد میں اضافہ کے بغیر دیت کو گراں قیمت بھی بنایا جاتا ہے، سونے اور چاندی میں تو ایسا کیا جانا ممکن نہیں، اس لئے صرف اونٹ سے دیت ادا کرنے کی صورت ایسا کیا جاتا ہے جس کو فقہ کی زبان میں ”تغلیظ دیت“ کہا جاتا ہے۔ قتل عمد اور شہ عمد کی صورت ایسی دیت واجب ہوتی ہے مالکیہ، شوافع اور حنفیہ میں امام محمد کے نزدیک یہ دیت اس طرح ہوتی ہے : ۳۰ تین سالہ اونٹیاں، ۳۰ چار سالہ اونٹیاں اور ۴۰ حاملہ اونٹیاں — اکثر حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس دیت کی تفصیل اس طرح ہے : ۱۲۵ ایک سالہ، ۲۵ دو سالہ، ۲۵ تین سالہ اور ۲۵ چار سالہ اونٹیاں (۵)۔ حضرت عمر ؓ اور حضرت علی ؓ کے فیصلے پہلے نقطہ نظر کی تائید میں ہیں (۶) دوسرے نقطہ نظر کی تائید مؤطا امام مالک میں سائب ؓ بن یزید کی روایت سے ہوتی ہے کہ عہد نبوی ؐ میں یہی معمول تھا نیز حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے بھی ان کی یہی رائے نقل کی گئی ہے۔ (۷)

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک غیر مسلموں کی دیت بہ مقابلہ مسلمانوں کے نصف ہے کہ آپ ؐ نے فرمایا : معاہد کی دیت بہ مقابلہ مسلمان کے نصف ہے (۲) بعض روایات میں معاہد کی بجائے ”کافر“ کا لفظ آیا ہے (۳)۔ تاہم حنفیہ کی تائید غیر مسلم شہریوں کے متعلق حضرت علی ؓ کے بیان کئے ہوئے اس اصول سے بھی ہوتی ہے کہ ان کے خون ہمارے خون اور

(۱) کاسانی نے ان تمام دلائل کا ذکر کیا ہے، دیکھئے : بدائع الصنائع ۲۵۵/۷

(۲) دیت المعاهد نصف دیت المسلم، ابو داؤد ۲۳۰۷/۲، باب دیت الذمی

(۳) دیت عقل الکافر نصف عقل المسلم، ترمذی وقال : حدیث حسن ۳۶۱/۱ (۴) مسند الشافعی ۳۳۳

(۵) دیکھئے : رحمة الامة ۳۳۲ کتاب الدیات (۶) سنن ابی داؤد ۲۴۲/۲ باب دیت الخطأ شبه العمد

(۷) المغنی ۲۹۳/۸

دیت کی ادائیگی میں اہل تعلق (عائلہ) کا تعاون

قتل عمد کی صورت میں دیت خود قاتل پر واجب ہوتی ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)۔ اور یہ شریعت کے اس مزاج کے عین مطابق ہے کہ ہر شخص اپنی غلطی کی بابت خود ہی ذمہ دار ہے جس کو آپ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع سے ان الفاظ میں واضح فرمایا ”الا لا یجنى جان الا على نفسه“ (۲)۔ البتہ بعض صورتوں میں شریعت نے قاتل کے ”اہل تعلق“ کو بھی دیت کی ادائیگی میں ”معاون“ بنایا ہے۔ جن کو ”عائلہ“ کہا جاتا ہے۔ دیت کی ادائیگی میں ان کی شرکت کے لازم ہونے کے لئے شرط ہے کہ :

(۱) وہ قاتل خطایا شبہ عمد کا مرتکب ہو۔

(۲) دیت باہمی صلح کے ذریعہ ملے نہ پائی ہو کہ صلح صرف صلح کرنے والوں ہی کے حق میں مستحب ہے۔

(۳) دیت ملزم کے اقرار و اعتراف کے نتیجہ میں واجب نہیں ہوتی ہو۔

(۴) قاتل غلام نہ ہو۔ (۳)

(۵) بچے اور مجنون کو عمد ا قتل کریں۔ پھر بھی وہ قاتل خطاء کے درجہ میں ہے۔ اس لئے دیت کی ادائیگی میں عائلہ شریک رہیں گے۔ (۴)

”عائلہ“ سے تین تا چار درہم فی کس کی شرح سے دیت میں تعاون وصول کیا جائے گا۔ خواتین، بچوں اور مجنون پر یہ

تعاون عائد نہیں کیا جائے گا (۵) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک عائلہ کے لئے تعاون کی کوئی شرح مقرر نہیں ہے، بلکہ عدالت صوابدید سے اس کی تعیین کرے گی (۶)۔ (عائلہ سے کون لوگ مراد ہیں؟ انشاء اللہ خود مذکورہ لفظ کے تحت اس کی وضاحت کی جائے گی)

ادائیگی کی مدت

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاتل کی تمام صورتوں میں سہ سالہ مدت میں دیت ادا کرنی ہوگی۔ اس میں عمد اور خطا کا کوئی فرق نہیں (۷) دوسرے فقہاء کا خیال ہے کہ عمد کی صورت میں بلا مہلت فوراً دیت ادا شدنی ہوگی۔ سہ سالہ مہلت صرف خطا اور شبہ عمد کی صورت میں ہی دی جائے گی (۸)۔ حنفیہ کا خیال ہے کہ ایک تو قاتل عمد کی صورت میں دیت شدید تر کر دی گئی ہے۔ دوسرے پوری دیت کا ذمہ دار خود قاتل کو قرار دیا گیا ہے۔ یہی اس کے جرم کی پاداش کے لئے کافی ہے۔ اب دیت ادا کرنے میں ایک قاتل لحاظ مہلت سے بھی اس کو محروم کر دینا مناسب نہیں۔ چنانچہ خود حضرت عمرؓ نے حضرات صحابہؓ کی موجودگی میں یہی فیصلہ فرمایا اور قاتل کو مہلت دی (۹)۔ جو اس کی کافی و شافی دلیل ہے۔

جن اعضاء کے کاٹنے پر مکمل دیت واجب ہے!

”دیت“ اصل میں پوری جان کی ہلاکت کا بدلہ ہے۔ لیکن پیغمبر اسلامؐ نے عمرو بن حزمؓ کے نام اپنے مکتوب

(۳) دیکھئے : بدائع الصنائع ۲۵۵/۷

(۲) سنن ترمذی ۳۹۲، کتاب الفتن

(۱) بدائع الصنائع ۲۵۵/۷

(۶) رحمة الامة ۳۳۱

(۵) بدائع الصنائع ۲۵۶/۷

(۴) بداية المجتهد ۴۰۴/۲

(۹) بدائع الصنائع ۲۵۶/۷

(۸) المغنی ۲۹۴/۸

(۷) بدائع الصنائع ۲۵۶/۷

فوطے، عورت کی شرم گاہ کے دونوں کناروں کے لب، سرین اور واڑھ — اگر یہ دونوں جوڑے اعضاء ضائع کر دیئے جائیں تو مکمل اور ایک کو ضائع کیا جائے تو نصف دیت واجب ہوگی۔

تیسرے وہ اعضاء جو جسم میں چار چار ہیں اور وہ یہ ہیں۔ دونوں آنکھوں کی پلکیں اور ان پر اگے ہوئے پونے — اگر یہ چاروں ضائع کر دیئے جائیں تو مکمل دیت اور ایک ضائع کر دیا جائے تو چوتھائی دیت واجب ہوگی۔

چوتھے وہ اعضاء جو دس دس کی تعداد میں ہیں۔ یہ ہیں: دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کی انگلیاں۔ اگر تمام دس انگلیاں کاٹ دی جائیں تو مکمل دیت اور کچھ کافی جائیں تو ہر انگشت پر دسواں حصہ دیت واجب ہوگا۔ (۲)

کسی جسمانی منفعت کا ضیاع

جسم کی کوئی منفعت مکمل طور پر ضائع و برباد کر دی جائے تو یہ صلاحیت کا قتل بھی اصل میں اس شخص کی شخصیت اور وجود ہی کا قتل ہے۔ انسان کا جمال اور اس کی ساخت میں تناسب و توازن سے محرومی کو بھی فقہاء نے اسی حکم میں رکھا ہے۔ شمار کرانے والوں نے بیس سے بھی زیادہ جسمانی منافع شمار کرائے ہیں۔ ان میں کچھ اہم یہ ہیں: عقل، سماعت، بصارت، شامہ (سونگھنے کی صلاحیت)، آواز، چکھنے کی صلاحیت، چبانے کی صلاحیت، جوارح، حمل، افزائش منی، پکڑ، رفتار، بالوں کا وجود وغیرہ۔ ان صلاحیتوں کو ضائع کر دینے کی صورت جہاں قصاص

گرائی میں بعض اور امور کو بھی موجب دیت قرار دیا ہے۔ چنانچہ ناک کے مکمل طور پر کاٹ دینے، آنکھوں کے پھوڑنے اور عضو تناسل کے کاٹ دینے وغیرہ پر بھی دیت واجب قرار دی گئی ہے (۱)۔ اس لئے فقہاء نے یہ اصول مقرر فرمایا ہے کہ جسم کی کسی بھی منفعت سے کسی شخص کو مکمل طور پر محروم کر دینے کی صورت میں اگر ملزم پر کسی وجہ سے قصاص واجب نہ ہو تو پوری دیت واجب ہوگی۔ یہ منفعت کو ضائع کر دینا دو طرح ہوتا ہے، یا تو جسم کا کوئی حصہ کاٹ دیا جائے یا جسم کے قالب کو باقی رکھتے ہوئے اس کی صلاحیت کو ختم کر دیا جائے۔

اعضاء کے کاٹنے جانے کے سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ جن اعضاء کے کاٹنے جانے پر دیت واجب ہوتی ہے، وہ چار طرح کے ہیں: ایک وہ جو جسم میں تنہا ہو، اور وہ یہ ہیں: ناک، زبان، آلہ تناسل یا اس کا شفعہ، ریزہ کی ہڈی جو مادہ منویہ کا مخزن ہے، پیشاب کا راستہ، پانچا نہ کا راستہ، چڑا، سر کا بال، داڑھی کے بال، بشرطیکہ بال اس طرح کھینچ لئے جائیں کہ دوبارہ نکل نہ سکیں۔ ان تمام اعضاء کے کاٹ دینے اور الگ کر دینے کی صورت مکمل دیت واجب ہے۔

دوسرے وہ اعضاء ہیں جو انسانی جسم میں جوڑے جوڑے رکھے گئے ہیں اور وہ یہ ہیں: ہاتھ، پاؤں، آنکھ، کان، بھوؤں کے بال، (یعنی بال اس طرح اکھاڑ دیئے جائیں کہ پھر نہ اُگیں)، تھن، پستان کی گھنڈیاں (ثدیین و حلمین)،

(۱) نسائی ۵۷۸ ذکر حدیث عمرو ابن حزم فی العقول واختلاف الناقلین لہ

(۲) یہ تمام تفصیلات بدائع الصنائع ۳۱۷/۷، المغنی ۳۳۹/۸ اور الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۳۲/۶ سے ماخوذ ہیں۔ کسانے نے چوتھی صورت کا ذکر نہیں کیا ہے فقہاء کے یہاں تفصیلات میں بعض اختلاف بھی ہے جن کا ذکر موجب طوالت ہوگا، اس لئے چھوڑ دیا گیا ہے

واجب کرنا ممکن ہو وہاں قصاص واجب ہوگا ورنہ مکمل دیت واجب ہوگی۔ اگر جزوی نقصان پہنچا تو پھر اسی کے مطابق تاوان عائد کیا جائے گا۔ اس طرح کہ اگر نقصان کا تشخیص ممکن ہو تو دیت ہی کے لحاظ سے جزوی دیت واجب ہوگی، جیسے ایک آنکھ پھوڑ دی تو نصف دیت۔ اگر تشخیص ممکن نہ ہو تو اصحاب رائے کے مشورہ سے مناسب تاوان جس کو ”حکومت عدل“ کہا گیا ہے۔ (۱)

سر اور چہرے کے زخم

جزوی نقصان کی ایک صورت زخم کی ہے۔ زخم کو بنیادی طور پر فقہاء نے دو حصوں میں بانٹا ہے۔ ایک ”شجاج“۔ شجاج وہ زخم ہے جو سر اور چہرے کے حصہ میں ہو، ایسے زخم کی حنفیہ کے یہاں گیارہ صورتیں ہیں :

حارصہ : جس میں چمڑا پھٹ جائے مگر خون نہ نکلے۔
 دامعہ : جس سے خون نکلے مگر بہنے نہ پائے۔ اس کو ”خارصہ“ بھی کہا جاتا ہے۔
 دامیہ : جس سے خون بہے اور خون کا ترش ہونے لگے۔
 باضہ : جس میں گوشت کٹ جائے۔
 متلاحصہ : جس میں کسی قدر زیادہ گوشت کٹ جائے مگر ہڈی کے قریب تک نہ پہنچے۔

سحاق : جس میں گوشت کٹ جائے اور ہڈی کے اوپر کی باریک جھلی ظاہر ہو جائے۔ دراصل اسی جھلی کو ”سحاق“ کہتے ہیں۔

موضوہ : جس میں مذکورہ جھلی پھٹ جائے اور خود ہڈی ظاہر ہو جائے۔
 ہاشمہ : جس میں ہڈی ٹوٹ جائے۔
 منقلہ : جس میں ہڈی ٹوٹ کر اپنی جگہ سے ہٹ جائے۔
 آمہ : جو زخم دماغ میں بھیجے کے اوپر کے غلاف تک پہنچ جائے۔
 دماغہ : جو اس غلاف کو چاک کر کے اصل دماغ تک پہنچ جائے۔ (۲)

ان میں سے صرف ”موضوہ“ ہی ایسا زخم ہے، جس میں شوافع اور حنابلہ کے نزدیک قصاص ہے۔ حنفیہ کے نزدیک موضوہ سے کمتر زخم کی مذکورہ صورتوں میں بھی قصاص لیا جائے گا۔ موضوہ سے زیادہ سنگین زخم کی صورت قصاص نہیں ہے کہ اس میں ممانعت کو برقرار رکھنا دشوار ہے (۳)۔ ان میں سے ”آمہ“ میں تہائی دیت، منقلہ میں پندرہ اونٹ اور موضوہ میں پانچ اونٹ کا بطور تاوان واجب ہونا اس مکتوب سے بہ صراحت ثابت ہے۔ جو آپ ﷺ نے حضرت عمر بن حزم رضی اللہ عنہ کے نام لکھا ہے گویا زخم کی یہ صورتیں ”ارش“ واجب ہونے کی ہیں۔ اس کے علاوہ جن صورتوں میں قصاص اور ”ارش“ نہیں۔ وہاں پھر دیت کے عام اصول کے مطابق ”حکومت“ ہے!

سر اور چہرے کے ماسوا زخم
 زخم کی دوسری قسم ”جراح“ ہے۔ جراح میں فقہاء کے نزدیک وہ تمام زخم داخل ہیں جو سر اور چہرے کے حصہ کو چھوڑ کر

(۱) ملخص: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۹۶-۳۹۸، بدائع الصنائع ۱۱۷-۱۱۸

(۲) دیکھئے: بدائع ۲۹۶، (زخموں کی اقسام میں فقہاء کے درمیان کسی قدر اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ (۳) الفقہ الاسلامی ۵۵۶-۵۵۷

دونوں کی قیمت میں جو تفاوت ہے۔ وہ تاوان عائد کیا جائے (۳) مثلاً زخمی غلام کی قیمت ایک ہزار اور صحت مند کی بارہ سو ہے تو دوسو ”حکومت“ عائد ہوگا۔ یہ رائے امام طحاویؒ اور اکثر فقہاء کی ہے۔

(۲) شارع نے جس زخم کی بابت تاوان متعین کر دیا ہے۔ اسی زخم سے اس زخم کی قربت دیکھ کر اس کی روشنی میں تعین کی جائے یہ رائے امام کرخیؒ کی ہے۔ (۵)

(۳) زخم کے علاج میں ہونے والے مالی اخراجات جن میں ادویہ، معالج کی فیس اور دوسرے تمام ہمارف داخل ہیں بطور ”حکومت“ واجب قرار دیئے جائیں۔ (۶)

ڈاکٹر زحیلی نے لکھا ہے کہ یہی تیسرا طریقہ فی زمانہ زیادہ موزوں ہے، ”بما كانت انساب الطرق فی عصرنا“ (۷) اور شاید یہی صحیح ہے۔ واللہ اعلم

(اسلام کے پورے نظام دیت کو سمجھنے کے لئے قصاص، قتل، عاقلہ اور جنائیت نیز جنین کے الفاظ کا مطالعہ بھی مفید ہوگا اللہ ان تمام مباحث کو اپنے اپنے مقام پر مکمل کرادے، واللہ المستعان)

دین

دین کے لغوی معنی قرض اور سامان کی قیمت کے ہیں (۸) فقہ کی اصطلاح میں دین وہ مال ہے جو کسی کے ذمہ میں

جسم کے کسی اور حصہ میں ہوں۔ یہ بنیادی طور پر دو طرح کے ہیں : جائفہ اور غیر جائفہ، جائفہ وہ زخم ہے جو ”جوف“ تک پہنچتا ہو، سیدہ، پیٹ، پشت، پہلو، سرین وغیرہ جس راہ سے پہنچے۔ اسی لئے ہاتھ، پاؤں اور گردن کا زخم ”جائفہ“ نہیں کہلائے گا۔ اس کے علاوہ جو زخم ہیں، وہ ”جائفہ“ ہیں۔ (۱)

جائفہ زخموں کی بابت خود آپ ﷺ کے مکتوب میں تہائی دیت واجب ہونے کا حکم موجود ہے۔ غیر جائفہ زخموں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ وہ زخم بالآخر مجروح شخص کی موت کا باعث بن جائے (۲)۔ دوسرے فقہاء کے ہاں جن صورتوں میں مماثلت کو برقرار رکھنا ممکن ہو، ان میں قصاص لیا جائے گا اور دوسری صورت میں ”حکومت“۔ (۳)

حکومت کی تعین کا طریقہ

ایسا جزوی نقصان جس کے لئے شارع کی طرف سے مالی تاوان کی کوئی مقدار متعین نہیں، گذر چکا ہے کہ اس کو فقہاء ”حکومت“ کہتے ہیں۔ اس میں تعزیر عدالت کے حوالہ ہوتی ہے کہ وہ مناسب تاوان کی تعین کرے۔ سوال یہ ہے کہ قاضی ”حکومت“ کی تعین میں کیا اصول پیش نظر رکھے گا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں مجموعی اعتبار سے تین طریقے ملتے ہیں۔

(۱) غلام فرض کر کے زخمی شخص کی کیفیت کی قیمت لگائی جائے اور پھر اس سے صحت یاب غلام کی قیمت بھی لگائی جائے اور

(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۵۶/۶

(۶) الدر المختار ۱۵۷/۷، کتاب الدیات

(۲) بدائع الصنائع ۳۱۰/۷

(۵) بدائع الصنائع ۳۲۳/۷-۳۲۵

(۸) المصباح المنیر ۲۳۳/۱

(۱) بدائع الصنائع ۲۹۶/۷

(۳) بدائع الصنائع ۳۲۳/۷-۳۲۵

(۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۵۹/۶

کبھی ایک طرف جیسے : نذر اور فقہاء مالکیہ کے نزدیک بطور خود کسی معروف یا تبرع کی ذمہ داری قبول کر لینا۔ (۴)
(۲) ایسا غیر شرعی عمل کرنا جو اس کے مرتکب پر دین واجب قرار دیتا ہو جیسے : قتل جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔
دوسرے کے مال کا اتلاف، کرایہ دار کا کرایہ پر حاصل کردہ سامان کا نامناسب طور پر استعمال، امین کا مال امانت کو استعمال کرنا۔

(۳) مال کا ایسے شخص کے ہاتھ میں ضائع ہو جانا جس کا اس سامان پر قبضہ ضمانت پر مبنی تھا جیسے : غاصب کے زیر قبضہ مال منصوب کسی وجہ سے تلف ہو جائے یا اجیر مشترک کے پاس سے سامان ضائع ہو جائے وغیرہ۔

(۴) ایسی بات کا پایا جانا جس کو شریعت نے حق مالی ثابت ہونے کی بنیاد بنایا ہے جیسے : مال زکوٰۃ پر سال گزر جانا، یا بیوی کا شوہر کے پاس رہنا، یا اس کے حق کی وجہ سے محبوس رہنا، کہ یہ نفقہ زوجیت کے واجب ہونے کا سبب ہے۔

(۵) مصالح عامہ کے تحت حکومت کا ملک کے شہریوں پر کسی قومی ضرورت کی بناء پر خصوصی ٹیکس عائد کرنا جیسے : دفاعی ٹیکس وغیرہ۔ (۵)

(۶) کوئی چیز واجب سمجھ کر ادا کی گئی۔ مگر بعد کو معلوم ہوا کہ ادا

معاملہ، قرض یا مال کے ضائع کر دینے کی وجہ سے واجب ہو،
الدین شرعاً مساو واجب فی الذمۃ بالعقد او الاستهلاك او الاستقراض (۱) — دین سے قرہی مفہوم رکھنے والی ایک اور اصطلاح قرض کی ہے۔ قرض کا لفظ خاص ہے اور اس دین پر بولا جاتا ہے، جو کسی کو اس نیت سے دیا جائے کہ وہ بعد میں ادا کر دے گا (۲) دین کا لفظ اس کے مقابلہ عام ہے اور وہ ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔ جن میں ایک شخص کی کوئی چیز دوسرے کے ذمہ واجب الاداء ہو، چاہے وہ بطور قرض ہو یا کسی مال کے عوض باقی ہو یا کسی غیر مقوم (۳) شئی کے بدلہ میں ہو۔

دین واجب ہونے کے اسباب

دین کی اسی تعریف سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ بنیادی طور پر وجوب دین کی تین صورتیں ہیں : اول عقد و معاملہ، دوسرے قرض اور تیسرے کسی سامان کا ضائع کر دینا۔ جس کو فقہاء ”استهلاك“ سے تعبیر کرتے ہیں تاہم ان اصولی صورتوں کا تجزیہ کیا جائے، تو یہی تین صورتیں نو صورتوں پر مشتمل ہیں۔ ذیل میں اختصار کے ساتھ ان کا ذکر کیا جاتا ہے :
(۱) اپنے اوپر مال کا التزام — یہ کبھی دو طرفہ بنیادوں پر ہوتا ہے۔ جیسے : بیع، قرض، اجارہ، نکاح و طلاق وغیرہ، اور

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۵۰۲، نیز دیکھئے : طلبۃ الطلبة ۱۴۱

(۲) الدر المختار علی ہامش الرد ۱۷۱۳

(۳) غیر مقوم سے مراد ایسی چیزیں ہیں جن کو اصولی طور پر شریعت قابل قیمت تصور نہیں کرتی ہے، جیسے انسانی جان اور انسانی عصمت۔

(۴) مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص ایک متعین مدت کے لئے یا اپنی زندگی بھر کسی کی کفالت کا التزام کر لے، تو اب اس پر بشرط حیات و استطاعت اس شخص کا نفقہ واجب ہو جاتا ہے، تحریر الکلام للحطاب ۲۱۹/۱

(۵) امام غزالی نے دفاعی ٹیکس کے جواز اور مشروعیت پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے، المستصفیٰ ۳۰۴/۱

کنندہ پر یہ چیز واجب نہیں تھی، تو لینے والے شخص پر اس کی واپسی واجب ہوگی۔

(۷) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر کوئی شخص دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے کوئی کام کر دے جیسے: اس کی طرف سے نفقہ یا دین ادا کر دے اور ارادہ تبرع و احسان کا نہ ہو، تو اس دوسرے شخص کے ذمہ اس کا دین رہے گا۔ شوافع اور حنفیہ کی رائے اس سے مختلف ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ اس کی طرف سے تبرع تصور کیا جائے گا۔

(۸) ایسا فعل جس کی حالت اضطرار میں اجازت دی گئی ہو۔ لیکن اس کی وجہ سے دوسرے کا مال تلف ہوتا ہو، جیسے: حالت اضطرار میں بلا اجازت دوسرے کا کھانا کھالینا وغیرہ۔

(۹) مدیون کے مطالبہ پر کوئی شخص اس کا دین ادا کر دے، تو اب خود مدیون پر ادا کنندہ کا دین واجب ہوگا۔ (۱)

دین پر وثیقہ اور ثبوت کی صورتیں

دین پر وثیقہ اور ثبوت کی چار صورتیں ہیں:

(۱) دین پر مدیون کی طرف سے کوئی شخص کفالت قبول کر لے۔

(۲) مدیون کی طرف سے کوئی سامان بطور رہن حاصل کیا جائے۔

(۳) دین پر گواہ بتائے جائیں۔

(۴) دین کا دستاویز لکھ لیا جائے — تحریر ان امور کے ثابت

کرنے میں معتبر ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض لوگ اس کا اعتبار نہیں کرتے۔ اس لئے کہ تحریروں میں تلبیس اور الحاق کا کافی امکان ہوتا ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اگر تحریر محفوظ رہنے کے قرائن موجود ہوں، تو ایسی تحریریں معتبر ہوں گی (۲) — موجودہ زمانہ میں جب کہ تحریر اور دستاویز کا رواج عام ہے اور بڑے بڑے معاملات اسی طرح محفوظ کئے جاتے ہیں اور ان کو محفوظ رکھنے کی مناسب تدابیر بھی اختیار کی جاتی ہیں۔ صحیح یہی ہے کہ تحریریں (جن کے الحاق و تحریف سے حفاظت کا مناسب نظم کر لیا گیا ہو) حجت ہیں اور اسی پر فقہاء متاخرین و معاصرین کا عمل ہے (۳) چنانچہ مجلۃ الاحکام کی دفعہ (۱۶۱۰) اس طرح ہے:

والحاصل: يعمل بالسند اذا كان بريئا

من شائبة التزوير وشبهة التصحيح.

حاصل یہ ہے کہ اگر دعوہ اور آمیزش کے شبہ سے

خالی ہو تو دستاویز قابل عمل ہوگی۔

دین پر قبضہ سے پہلے تصرف

دین کے سلسلہ میں ایک اہم فقہی مسئلہ یہ ہے کہ مالک

دین قبضہ سے پہلے دین میں تصرف کر سکتا ہے یا نہیں؟ — حنفیہ

کے نزدیک دین میں تصرف کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ جس

پر دین ہے، اسی کو مالک بنایا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ

(۱) ملخص از: دراسات في أصول المداينات في الفقه الاسلامي للدكتور نزيه حماد، الفصل الرابع: اسباب ثبوت الدين ۳۶ ۵ ۶۳

(۲) دیکھئے: تبصرة الحكام على هامش فتح العلى المالك ۲۳۱-۲۳۲

(۳) اس سلسلہ میں دیکھئے: مجلة الاحکام، دفعات: ۱۶۰۷ ۵ ۱۶۱۰

فروخت نہیں کیا جاسکتا، مثلاً: اُجرت، کام کی تکمیل اور حصول منفعت سے پہلے یا مہر دخول سے پہلے۔ ایسی صورتیں ہیں کہ ابھی اجیر اور عورت کی ملکیت اس پر ثابت و مستقر نہیں ہوئی ہے (۵)۔ حنفیہ اور شوافع کے نزدیک اس صورت میں بھی مدیون

سے دین کی بیع جائز ہے۔ (۶)

مدیون کے علاوہ دوسرے کو دین کا بلا عوض یا بالعوض مالک بنانے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، حنبلیہ اور شوافع کے قول مشہور کے مطابق نہ دین کا ہبہ درست ہے نہ اس کی بیع جائز ہے (۷) مالکیہ کے نزدیک کچھ خاص شرطوں کے ساتھ غیر مدیون سے دین کی بیع جائز ہے اور ان شرطوں کا منشاء عزر سے حفاظت ہے (۸) شوافع اور حنبلیہ کے بعض اور اقوال بھی ہیں (۹)۔ لیکن یہی دو اقوال زیادہ مشہور ہیں۔ تاہم پہلا قول جو حنفیہ اور جمہور کا ہے۔ نصوص اور عقود و معاملات کے بارے میں شریعت کے مزاج و مذاق سے زیادہ قریب ہے، واللہ اعلم

دین کی دین سے بیع

دین کی بیع دین کے بدلہ یعنی قیمت (ثمن) اور سامان (بیع) دونوں ہی دین و ادھار ہوں۔ یہ جائز نہیں، حدیث میں

مروی ہے :

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن

بيع الكائي بالكائي . (۱۰)

کسی اور شخص کو اس کا مالک بنایا جائے، حنفیہ کے یہاں پہلی صورت جائز ہے اور خود مدیون کو کسی عوض کے بغیر بھی اس کا مالک بنایا جاسکتا ہے اور عوض لے کر بھی۔ چنانچہ ابن نجیم کا بیان ہے :

وبيع الدين لا يجوز ولو باعنه من المديون

او وھبہ جاز . (۱)

دین کی بیع جائز نہیں، البتہ اگر مدیون ہی سے فروخت کرے یا اسی کو ہبہ کر دے تو جائز ہے۔

یہی رائے دوسرے فقہاء کی بھی ہے (۲)۔ البتہ اگر کسی ایسی چیز کو دین کے بدلہ خرید کر رہا ہے جس کی بیع نسیتہ (ادھار) جائز نہیں، جیسے : سونا چاندی کے بدلہ یا چاندی سونا کے بدلہ، تو مجلس میں قبضہ ضروری ہے، تاکہ دین کی دین سے ادھار خرید و فروخت لازم نہ آجائے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع سلم میں ”مسلم الیہ“ کے یہاں جو چیز باقی ہو یا کسی اور کے یہاں کوئی چیز باقی ہو اس کو ”راس المال“ ٹھہرا کر بیع سلم کی جائے، تو یہ جائز نہیں (۳) اس پر بھی قریب قریب علماء کا اتفاق ہے اور ابن منذر نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ (۴)

البتہ حنبلیہ کے نزدیک وہی دین مدیون کو بیچا اور عوض لے کر دیا جاسکتا ہے۔ جس پر صاحب دین کی ملکیت قائم ہوگئی ہو۔ ملکیت کے استقرار سے پہلے وہ دین خود مدیون سے بھی

(۱) الاشباہ والنظائر ۳۵۸

(۲) دیکھئے : شرح مہذب ۲۴۲/۹ ، المغنی ۱۳۳/۳

(۳) تبیین الحقائق ۱۳۰/۳

(۴) المغنی ۳۳۱/۳

(۵) دیکھئے : کشاف القناع ۲۹۴/۳

(۶) دیکھئے : رد المحتار ۱۶۶/۳ ، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۳۳۱

(۷) دیکھئے : تبیین الحقائق ۸۲/۳ ، نہایۃ المحتاج ۸۹/۳ ، کشاف القناع ۹۳/۳

(۸) دیکھئے : منح الجلیل ۵۶۲/۲ ، خرشی علی مختصر الخلیل ۷۷/۵

(۹) دیکھا جائے : شرح مہذب ۲۵۵/۹

(۱۰) زیلعی نے تفصیل سے حدیث کی تخریج کی ہے : نصب الراية ۳۹/۳

حضور ﷺ نے ادھار کے بدلہ ادھار خرید و فروخت سے منع کیا ہے۔

یہ حدیث کو محققین کے نزدیک سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ لیکن فقہاء کا اس کی حرمت پر اجماع و اتفاق ہے۔ چنانچہ ابن منذر، حافظ ابن رشد، ابن قدامہ اور ابن ہبیرہ جیسے محققین نے اس پر اجماع و اتفاق کا دعویٰ کیا ہے۔ (۱)
دین ادا نہ کرنے والوں کے ساتھ سلوک رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :

السدين راية الله في الارض ، فاذا اراد ان يذل عبدا وضعها في عنقه . (۲)
دین زمین میں اللہ تعالیٰ کا علم (ذلت) ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو ذلت میں مبتلا کرنا چاہتا ہے تو اس کو اس کی گردن میں رکھ دیتا ہے۔

اسی لئے دین میں ٹال مٹول سخت گناہ اور معصیت ہے۔ البتہ دنیا میں مدیون کے ساتھ دین ادا نہ کرنے کی صورت کیا سلوک کیا جائے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر ثابت ہو جائے کہ ادائیگی کی صلاحیت کے باوجود مدیون ٹال مٹول سے کام لے رہا ہے، تو اسے گرفتار کیا جائے گا اور جب تک دین ادا نہ کر دے یا خود اپنا مال فروخت کر کے دین کی ادائیگی کی صورت پیدا نہ کر لے، اس کو قید میں رکھا جائے گا۔ نیز اگر وہ مفلس اور دیوالیہ ہو، تو اسے رہا کر دیا جائے گا اور مالی

لین دین، اقرار وغیرہ پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جائے گی (۳) دوسرے فقہاء کے نزدیک مدیون کا مفلس ہونا ثابت ہو جائے، تو ہر طرح کے مالی معاملات کی بابت اس پر پابندی لگا دی جائے گی۔ جس کو فقہ کی اصطلاح میں ”حجر“ کہتے ہیں اور ایسے شخص کے مال کو بہ جبر قاضی فروخت کر کے اہل حقوق کو ان کا حق ادا کر دے گا۔ یہی رائے مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کی ہے (۴) نیز یہی حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور اسی پر احناف کے یہاں فتویٰ ہے (۵) اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت معاذؓ پر حجر فرمایا تھا اور ان کا مال فروخت کر کے قرض خواہوں میں تقسیم فرما دیا تھا (۶) (دین سے متعلق دوسرے احکام حوالہ، کفالہ، رہن، ہفتہ، حجر اور تفلیس کے تحت دیکھے جاسکتے ہیں)

دین کی ایک اور اصطلاح

دین کے سلسلہ میں فقہاء کے یہاں ایک اور اصطلاح بھی ہے اس اصطلاح کے مطابق جو چیز ذمہ میں ثابت ہوتی ہو۔ لیکن معین و مشخص نہ ہو سکے، وہ دین کہلاتی ہے۔ جیسے: سونا، چاندی، روپے، پیسے اور جو چیز معین و مشخص ہو جاتی ہو، وہ ”معین“ کہلاتی ہے۔ جیسے: مکان، گہیوں وغیرہ (۷) — اسی معنی میں سونے چاندی کی بیع ایک دوسرے سے ہو، تو اس کو ”بیع الدین بالدين“ کہہ دیا جاتا ہے۔ (۸)

پس دین کے مقابلہ فقہاء کے یہاں لفظ معین ہے۔ متعین

(۱) دیکھئے: الاجماع لابن منذر ۱۱۷، بداية المجتهد ۱۲۲/۲، المغنی ۵۳/۳، الافصاح عن معانی الصحاح ۳۶۱/۱

(۲) مستدرک حاکم ۲۳/۲، وقال صحيح على شرط المسلم

(۳) ہندیہ ۶۱/۵

(۴) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵۶۵-۵۵۵

(۵) مستدرک حاکم، حدیث نمبر ۲۲۱۰ (۶) حاشیۃ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴۱۳/۳ (۷) دیکھئے: تحفۃ الفقہاء للسمعقندی ۴/۲

اور موجود شخص چیز کو ”عین“ کہتے ہیں۔ العین هو الشئ
المعین المشخص (۱) — یوں بعض دفعہ ثمن یعنی زر بننے کی
صلاحیت رکھنے والی چیزوں سونا، چاندی اور روپے پیسے کو فقہاء
دین اور دوسری چیزوں کو عین کہہ دیتے ہیں۔

خصوصی احکام

دین کے خصوصی احکام یہ ہیں

(۱) دین صرف مال مثلی ہی میں ہو سکتا ہے یعنی ایسی چیزیں جو ناپی
یا تولی جاتی ہوں یا ان کی مقدار گنتی اور شمار ہی کے ذریعہ معلوم
ہوتی ہو مگر ان کے افراد میں کوئی خاص تفاوت نہ پایا جاتا ہو،
قیمتی چیزیں جن کے افراد میں قابل لحاظ تفاوت اور فرق پایا
جاتا ہو وہ ذمہ میں ثابت نہیں ہو سکتیں۔ اسی لئے ان میں بیع
سلم (۲) بھی درست نہیں ہے چنانچہ اگر کسی وجہ سے ”قیمتی“
چیز کسی کے ذمہ واجب ہو ہی جائے تو فقہاء اس میں اصل چیز
کے بجائے اس کی قیمت واجب قرار دیتے ہیں۔ (۳)

(۲) جب تک دین پر قبضہ نہ ہو اس وقت تک اس کی تقسیم نہیں
ہو سکتی — مثلاً کسی شخص کے ذمہ چار آدمی کے پیسے ہوں
اور ایک شخص نے اس شخص کی کوئی چیز اپنے قبضہ میں لے لی
اور چاہتا ہے کہ اس کو بیچ کر اپنا مکمل دین وصول کر لے تو یہ
درست نہیں وہ جو کچھ بھی پیسے اس سامان سے حاصل کرے گا
اس سے تمام حق داروں کا حق متعلق ہوگا۔

(۳) دیون پر کوئی ایسا معاملہ (عقد) نہیں کیا جاسکتا جس کے

ذریعہ کسی کو مالک بنایا جاتا ہے چنانچہ دین فروخت نہیں کیا
جاسکتا اور نہ دین ہبہ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ فقہاء نے اس سے
ایسی صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس میں خود مدیون سے دین کو
فروخت کیا جائے یا اس کو دین کا مالک بنایا جائے چنانچہ
فقہاء لکھتے ہیں : تملیک الدین من غیر من علیہ

الدین باطل۔ (۴)

(۴) حوالہ (۵) صرف دیون ہی میں جاری ہوتا ہے عین میں حوالہ
نہیں ہوتا، اس لئے کہ حوالہ میں واجب شدہ شی کا مثل ادا کیا
جاتا ہے اور دین ہی میں مثل کی ادائیگی درست ہے، عین
میں مثل کی ادائیگی درست نہیں، بلکہ اس میں بعینہ وہی شی ادا
کی جاتی ہے۔

(۵) دیون میں ”مقاصہ“ جاری ہوتا ہے یعنی اگر صاحب دین
کے ذمہ مدیون کی کوئی ایسی چیز باقی ہو جو خود اس کے دین
کے مماثل ہو تو اب مطالبہ دین کی گنجائش باقی نہیں رہے گی
اور سمجھا جائے گا کہ دونوں نے اپنا اپنا حق وصول کر لیا ہے (۶)
(۶) بری الذمہ کرنا (جس کو فقہاء ابراء کہتے ہیں) دین سے متعلق
ہوگا عین سے نہیں۔ اس لئے کہ ابراء کے ذریعہ بری کرنے
والا صرف اپنا حق ساقط کرتا ہے دوسرے شخص کو اس کا مالک
نہیں بناتا، لہذا اگر عین موجود ہو تو اس کی واپسی ضروری ہوگی
دین ہو یعنی مالک کی چیز بعینہ موجود نہ ہو اور اس کا بدل ادا
کرنا واجب ہو ایسی صورت میں جس شخص کے ذمہ دین ہے

(۱) مجلة الاحکام، دفعہ: ۱۵۹ (۲) بیع سلم میں قیمت نقد اور سامان ادھار ہوتا ہے

(۳) دیکھئے: درمختار علی ہامش ردالمحتار ۱۱۶/۵، کتاب الغصب

(۴) درمختار، علی ہامش الرد ۳۲۶/۸، کتاب الصلح ط: دیوبند

(۵) حوالہ کی تفصیل کے لئے خورلفظ حوالہ دیکھا جائے (۶) دیکھئے: ردالمحتار ۱۳۸/۳ کتاب الایمان

وہ صاحب دین کے بری کرنے کی وجہ سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ (۱)

(دین اور عین کے احکام میں کچھ اور جزوی اور اصولی فرق بھی ہے، اس سلسلہ میں ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء پروفیسر دمشق یونیورسٹی کی کتاب ”الدخل الفقہی العام“ ۳/۱۶ تا ۱۸۱ دیکھنا چاہئے راقم الحروف نے بھی خاص طور پر اسی تحریر کو پیش نظر رکھا ہے۔)



(۱) الدرالمختار، کتاب البیع، فصل التصرف بالمبیع والتتمن

ذبح

ہیں : ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری۔

جو جانور قابو میں نہ ہو، اس کو ذبح کرنا ”ذبح اضطراری“ ہے۔ ایسے جانور کے حلال ہونے کے لئے کسی خاص رگ یا نالی کا کٹنا ضرور نہیں، کسی بھی حصہ جسم میں زخم لگا دینا کافی ہے۔ اگر زخم سے جانور کی موت واقع ہو جائے اور مرنے کے بعد ہی قابو اور گرفت میں آئے تو حلال ہے۔ (اس کی تفصیل ”صيد“ میں دیکھنی چاہئے)

قابو شدہ جانور کو ذبح کرنا ”ذبح اختیاری“ ہے۔ ایسے جانور کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ غذا سانس اور خون کی دونوں نالیوں میں سے کم سے کم تین کٹ جائیں (۱) یہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غذا اور سانس کی نالیوں کا کٹ جانا تو ضروری ہے البتہ اس کے علاوہ خون کی دو میں سے ایک رگ بھی کٹ جائے تو کافی ہے (۲) شوافع اور مالکیہ کے نزدیک غذا اور سانس کی نالیوں کا کٹنا ضروری اور کافی ہے (۳) امام مالکؒ کا خیال ہے کہ سانس کی نالی اور خون کی دونوں رگیں ضرور کٹ جائیں، اس کے بغیر جانور حلال نہ ہوگا (۴) — حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایسے جانور کو کھانے کی اجازت دی ہے جس کی ”اوداج“ کاٹ دی جائیں۔ ”اوداج“ سے مراد یہ تمام نالیاں ہیں، یہ لفظ ”جمع“ کا ہے، جس کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے لہذا چار میں سے کسی بھی تین نالیوں کا کٹ جانا کافی ہے۔ (۵)

اونٹ میں ”نحر“ افضل ہے اور باقی تمام جانوروں میں ذبح،

انسان کے جسم کو جیسے نباتی غذا اور کاربہ اسی طرح لحمی غذا بھی مطلوب ہے۔ صحت جسمانی کے لئے آدمی کو جو توانائیاں مطلوب ہیں، ان میں بعض گوشت ہی سے حاصل ہوتی ہیں۔ اس گوشت کی افزائش حیوانات کے ذریعہ ہوتی ہے۔ حیوان ہمیں پاکیزہ گوشت اور صاف و شفاف دودھ دیتا ہے۔ کھانے میں لذیذ اور صحت کے لئے نافع و مفید۔ لیکن قدرت کا نظام بوجہ دیکھئے کہ ان دونوں کا سرچشمہ وہ جاری و ساری خون ہے جو ناپاک بھی ہے۔ فطرت سلیمہ کے لئے ناموافق بھی اور صحت انسانی کے لئے نقصان دہ اور معزز بھی۔ اسلام سے پہلے اس باب میں عجیب بے اعتدالیاں تھیں۔ پیغمبر اسلام ﷺ نے اس سلسلہ میں بھی مہذب اور شائستہ اصول دیئے۔ اس نے ضروری قرار دیا کہ جانور کو پہلے ذبح کر لیا جائے تاکہ جسم کا فاسد خون پوری طرح نکل جائے اور صحت انسانی کے لئے اس کی معززت کا پہلو ختم ہو جائے۔ اسی عمل کو ”ذکاة“، ذبح اور نحر“ کہتے ہیں۔

اصطلاح میں ”ذبح“ سانس و غذا کی نالیوں اور حلق کے پاس سے گزرنے والی دونوں شہ رگ کو کاٹنے کا نام ہے ”نحر“ گردن سے نیچے اور سینہ کے اوپری حصہ میں شہ رگ کے کاٹنے کو کہتے ہیں اور ان دونوں ہی صورتوں کو ”ذکوة“ کہتے ہیں۔

طریقہ ذبح

طریقہ ذبح کے اعتبار سے فقہاء نے ذبح کی دو قسمیں کی

(۳) شرح مہذب ۸۶/۹

(۲) حوالہ سابق

(۱) بدائع الصنائع ۳۱/۶

(۵) دیکھئے : نصب الراية ۱۸۵-۸۶/۳

(۳) الشرح الصغير ۱۵۳/۲

یہ رائے حنفیہ کی ہے (۳) — مالکیہ اور حنابلہ کا بھی یہی نقطہ نظر ہے (۴) شوافع کے نزدیک مسلمان کے ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا ضروری نہیں، جان بوجھ کر چھوڑ دے پھر بھی ذبیحہ حلال ہو جائے گا (۵) — یہ بھی ضروری ہے کہ ذبح کے وقت صرف اللہ ہی کا نام لیا جائے، کسی اور کا نام نہ لیا جائے، کسی پیغمبر کا بھی نہیں۔ نیز اللہ کا نام لینے سے اللہ تعالیٰ کا تعظیم شان کے طور پر ذکر کرنا مقصود ہو، اگر ازراہ دعا اللہ کا نام لیا، مثلاً ”اللہم اغفر لی“ کہا تو یہ ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کافی نہ ہوگا (۶) بہتر طریقہ ہے کہ ”بسم اللہ، اللہ اکبر“ کہہ کر ذبح کرے، تاہم یہ ضروری نہیں، کسی طرح اللہ تعالیٰ کی تجید کر دے، جیسے اللہ اعظم، اللہ اجل، لا الہ الا اللہ وغیرہ کافی ہے۔ غیر عربی زبان میں اللہ سبحانہ تعالیٰ کا نام لے لے تو یہ بھی کافی ہے۔ (۷)

آلہ ذبح

ہر ایسی چیز سے ذبح کرنا درست ہے جو دھار دار ہو اور مطلوبہ رگوں اور تالیوں کو کاٹ سکتی ہو۔ حضرت رافع بن خدیج ؓ نے آپ ﷺ سے دریافت فرمایا کہ چاقو نہ ہو تو بانس سے ذبح کر سکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جو چیز بھی خون کو بہا دے تو اس کو کھاؤ بشرطیکہ اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ مسانہر الدم و ذکر اسم اللہ علیہ فکلوا (۸) — البتہ رسول اللہ ﷺ نے دانت اور ناخن کے ذریعہ ذبح کرنے سے منع فرمایا

تاہم اگر اونٹ کو ذبح اور دوسرے جانوروں کو نحر کیا جائے تب بھی جانور حلال ہوگا، کیوں کہ مقصود فاسد خون کا جسم سے نکالنا ہے اور وہ حاصل ہو گیا (۱) — لیکن امام مالک کے ہاں اونٹ کو نحر کرنا ہی ضروری ہے۔ گائے، بیل کو نحر اور ذبح دونوں کر سکتے ہیں اور بکرے، پرندے اور دوسرے جنگلی جانوروں کو ذبح کرنا ضروری ہے۔ (۲)

ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا

ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے شرط ہے کہ ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ۔ (انعام: ۱۱۸) اور یہ صراحت بھی کر دی گئی ہے کہ جس ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیا جائے اس کو نہ کھایا جائے: ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ (انعام: ۱۲۱) اس لئے اگر ذبیحہ پر ذبح کرتے وقت قصد اللہ کا نام نہ لے تو ذبیحہ حرام ہوگا، اگر بھول جائے تو ذبیحہ حلال ہے۔ ایک تو اس لئے کہ سو و نسیان اور بھول چوک سے درگزر کرنا شریعت کا عمومی مزاج و مذاق ہے۔ دوسرے قرآن مجید نے جہاں ایسے ذبیحہ کے کھانے سے منع کیا ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، وہیں اس کو ”فسق“ سے تعبیر کیا ہے و انہ لفسق (انعام: ۱۲۱) اور فسق کے لفظ کی شدت بتاتی ہے کہ یہاں ایسی غلطی مراد ہے جس میں قصد و ارادہ کو دخل ہو۔ نسیاناً اللہ کا نام نہ لینے کی صورت اس میں داخل نہیں ہے۔

(۲) حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر ۵۴۲-۵۴۳

(۳) دیکھئے: الشرح الصغیر ۱۷۲، المغنی ۳۱۰-۳۱۱

(۶) بخاری ۸۲۸/۲، باب مانند من البہائم (۷) بدائع الصنائع ۴۸/۵

(۱) بدائع الصنائع ۴۱/۶

(۳) بدائع الصنائع ۴۶/۵

(۵) شرح مہذب ۴۲/۸

(۸) ہندیہ ۲۸۶/۵

ہے (۱) اس لئے فقہاء نے دانت، ناخن اور ہڈیوں سے جانور ذبح کرنے کو رد کیا ہے۔ اگر دانت اور ناخن جسم سے لگے ہوئے ہوں جب تو ذبح کرنے کے باوجود وہ حرام ہی ہوں گے اور ان کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ کئے ہوئے ناخن اور جسم سے علاحدہ شدہ دانت سے ذبح کیا تو کراہت کے ساتھ یہ فعل جائز ہوگا (۲) کیوں کہ حدیث کا منشاء حبشیوں کی مشابہت سے بچتا ہے اور حبشی لوگ جسم میں لگے ہوئے دانت اور ناخن سے جانور کو ذبح کرتے ہیں نہ کہ جسم سے علاحدہ شدہ دانت اور ناخن کے ذریعہ۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک بہر صورت دانت اور ناخن سے ذبح کئے ہوئے جانور حرام ہی ہوں گے۔ (۳)

آلہ ذبح کا اتنا دھار دار ہونا ضروری ہے کہ اس سے رگیں اور نالیاں کٹ سکیں، ایسی چیزیں جن میں مناسب طور پر دھار نہ ہو، لیکن وہ وزنی اور بوجھل ہوں اور جانور ان کے بوجھ کی وجہ سے مر جائے، تو ان کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ مشینی طور پر ذبح کرنے کے لئے جو مشین بنائی گئی ہو، وہ اگر آلہ ذبح کے اس اصول کو پورا کرتی ہو تو اس سے جانور کا ذبح کرنا درست ہوگا ورنہ نہیں، آگے اس کی تفصیل آتی ہے۔ (بندوق کا شکار جائز ہوگا یا نہیں؟ اس کے لئے ملاحظہ ہو: ”بندوق“)

مستحبات و مکروہات

اسلام سے پہلے جانور کو بڑی اذیت دی جاتی تھی۔ اسلام

نے اس کے گوشت کو حلال کیا لیکن ذبح کا ایسا طریقہ مقرر کیا جو کم سے کم تکلیف دہ ہو۔ آپ ﷺ نے ہدایت فرمائی کہ دشمن کو قتل کرو تو اس میں بھی احسان کا دامن نہ چھوڑو یعنی یکبارگی قتل کر دو، تکلیف دے دے کر نہ مارو اور جانور کو ذبح کرو تو اس میں بھی بھلا طریقہ اختیار کرو۔ فاذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ و اذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة (۴)۔ اسی لئے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جانور کو ذبح کرنے سے پہلے چھری تیز کر لی جائے اور جانور کے سامنے تیز نہ کی جائے کہ اس سے اس کو مزید اذیت ہوگی۔ ان النبی ﷺ امر ان تحدا الشفار وان تواری عن الہانم۔ (۵)

یہ بھی مستحب ہے کہ ایک کے سامنے دوسرے جانور کو ذبح نہ کیا جائے اور یہ مکروہ ہے کہ جانور کے سامنے چھری تیز کی جائے (۶) یہ بھی مکروہ ہے کہ جانور کو کھینچ کر مذبح تک لے جایا جائے (۷) مسنون طریقہ ہے کہ اونٹ کو کھڑا کر کے خر کیا جائے اور گائے بکری وغیرہ کو بائیں پہلو پر لٹا کر ذبح کیا جائے نیز ذبح کے وقت اس کے تین پاؤں باندھ دیئے جائیں اور ایک دایاں پاؤں کھلا چھوڑ دیا جائے (۸)۔ قربانی اور ہدی کے جانور میں تو ذبح کرتے وقت، ذبح کرنے والے کا قبلہ رخ ہونا مسنون ہے ہی، عام حالات میں بھی قبلہ رخ ہو کر جانور کو ذبح کرنا اور جانور کو بھی قبلہ رخ رکھنا بہتر ہے۔ (۹)

(۱) بدائع الصنائع ۴۸/۵ (۲) بدائع الصنائع ۴۴/۵

(۳) دیکھئے: شرح مہذب ۸۵/۹، حاشیہ دسوقی ۱۰۷/۲

(۴) مسلم ۱۵۲/۲، باب الامر بالاحسان الذبح، نسائی ۲۰۶/۲، باب الامر بإحسان الشفرة

(۵) ہندیہ ۲۸۷/۵

(۶) ابن ماجہ ۲۱۲/۲، باب اذا ذبحتم فاحسنوا الذبح

(۷) شرح مہذب ۹۱/۹

(۸) شرح مہذب ۸۵/۹

(۹) ہندیہ ۲۸۷/۵

مستقرہ“ سے تعبیر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کو علامات و قرائن کے ذریعہ جاننا جاسکتا ہے۔ اپنے اپنے ذوق کے مطابق اہل علم نے مختلف علامتیں بتائی ہیں، کافی خون کا ٹکنا، ذبح کئے جانے کے بعد جانور میں کافی حرکت و اضطراب کا پایا جانا وغیرہ۔ (۴)

موجودہ دور میں میڈیکل طریقہ پر حیات و موت کی تحقیق پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔ جس جانور میں تھوڑی بھی حیات باقی ہو، ذبح کرنے کے بعد اس کے حلال ہونے کی دلیل حضرت کعب بن مالک کی وہ حدیث ہے کہ ایک باندی مقام سلع پر بکریاں چراتی تھی اس نے ایک بکری پر موت کے آثار دیکھے، اس نے ایک پتھر توڑا اور اس سے اس کو ذبح کر دیا اور رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا اس کا کھانا حلال ہے؟ آپ ﷺ نے اس کے کھانے کا حکم فرمایا (۵) اگر ذبح کئے جانے والے جانور کے پیٹ میں جنین ہو اور ذبح کرنے کے بعد وہ زندہ نکل آئے تو وہ ذبح کرنے کے بعد ہی حلال ہوگا اور اگر زندہ نہیں نکل پایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مردار کے حکم میں ہوگا۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک اس کی ماں کو ذبح کرنا اس کے لئے کافی ہوگا اور وہ حلال ہوگا۔ (۶)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ”جنین“)

ذبح کنندہ کے لئے شرطیں

ذبح کرنے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ عاقل ہو، پاگل اور ایسے بچہ کا ذبح کرنا معتبر نہیں جو ذبح کرنے کا مفہوم بھی نہ سمجھتا ہو اور نہ نشہ خوار کا ذبح حلال ہوگا جو فعل ذبح کو سمجھنے سے

جانور کو گردن کی پشت کی جانب سے ذبح کرنا مکروہ ہے، تاہم حلق اور مطلوبہ رگوں پر چھری پہنچنے تک جانور زندہ ہو، تو اس کا کھانا حلال ہوگا البتہ یہ فعل مکروہ ہے (۱)۔ یہ بات بھی مکروہ ہے کہ جانور کو اس طرح ذبح کر دیا جائے کہ گردن الگ ہو جائے یا گردن کی ہڈی تک پہنچ جائے جس میں سفید گودا ہوتا ہے۔ البتہ اس فعل کے مکروہ ہونے کے باوجود ذبیحہ حلال ہوگا اور اس کا کھانا درست ہوگا۔ (۲)

جانور ذبح کرنے کے بعد جب تک جان پوری طرح نکل نہ جائے اور اضطرابی کیفیت ختم نہ ہو جائے، اس وقت تک چمڑے کا چھیلنا، گردن کا توڑنا یا کسی حصہ جسم کو کاٹنا مکروہ ہے (۳) کہ اس میں جانور کو ناحق ایذا پہنچانا ہے۔

ذبح کیا جانے والا جانور کیسا ہو؟

ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کچھ شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق ذبح کرنے والے سے ہے اور کچھ شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق ذبح کئے جانے والے جانور سے ہے۔

ذبح کئے جانے والے جانور کے لئے اول تو ضروری ہے کہ وہ ان جانوروں میں سے ہو جن کا کھانا شرعاً حلال ہے (”حیوان“ کے تحت اس کی تفصیل مذکور ہو چکی ہے)۔ دوسری ضروری شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے کے وقت جانور میں معمول کی زندگی باقی ہو۔ موت کے معا بعد جانور میں جو مذہبوتی کیفیت باقی رہتی ہے، وہ حیات نہیں ہے، اس معمول کی حیات کو (جو ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے) فقہاء نے ”حیات

(۱) حوالہ سابق ۸۶/۹ (۲) حوالہ سابق

(۳) ہندیہ ۲۸۷/۵، شرح مہذب ۹۱/۹

(۴) فتح الباری شرح البخاری ۵۱-۵۲/۱۱

(۵) شرح مہذب ۸۹/۹، حذیفہؒ یہاں بھی ای پر فتویٰ ہے۔ دیکھئے: ہندیہ ۲۸۶/۵

(۶) دیکھئے: ہندیہ ۲۸۷/۵

قاصر ہو۔ اگر نابالغ ہو، لیکن ذبح کرنے پر قدرت رکھتا ہو اور اس کے مفہوم سے واقف ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہے۔ یہی حکم نشہ خوار کے لئے بھی ہے۔ (۱)

ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے دوسری شرط مذہب کی ہے کہ مذہباً وہ مسلمان ہو یا اہل کتاب میں سے ہو، یعنی یہودی یا عیسائی ہو۔ ارشاد باری ہے :

اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين

اوتوا الكتاب حل لكم . (المائدہ : ۵)

آج تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئیں اور جو اہل کتاب ہیں ان کا کھانا بھی تمہارے لئے حلال ہے۔

مشرکین، آتش پرست اور مرتدین کا ذبیحہ حرام ہے۔ (۲)

قرآن مجید نے اہل کتاب کی حیثیت سے یہود و نصاریٰ اور صابی تین قوموں کا ذکر کیا ہے، ان میں یہودی و نصرانی تو متعین ہیں اور صابی کون لوگ ہیں؟ یہ معلوم و متعین نہیں۔ اس لئے ان دو قوموں کے علاوہ کسی اور غیر مسلم قوم کا ذبیحہ حلال نہیں، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے۔ (۳)

یہودی اور عیسائی سے مراد وہ لوگ ہیں جو خدا، نبوت اور وحی پر ایمان رکھتے ہوں۔ ایسے لوگ جو برائے نام یہودی اور عیسائی ہیں، لیکن حقیقت میں وہ خدا کے منکر ہیں، ایسے لوگ اہل کتاب کے حکم میں نہیں ہیں اور ان کا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔

اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس پر اللہ کا اور صرف اللہ کا نام لے (۴) اگر وہ ذبیحہ پر قصد اللہ کا نام نہ لے یا اللہ کے ساتھ غیر اللہ کا نام بھی لے لے تو ان کا ذبیحہ حرام ہوگا۔ علامہ کاسانیؒ نے اس پر صحابہ کا قریب قریب اجماع نقل کیا ہے۔ (۵)

امام شافعیؒ کے نزدیک مسلمانوں کی طرح کتابی بھی اگر قصد اللہ کا نام نہ لے تو ذبیحہ حلال ہے (۶) — مالکیہ کے یہاں تو اس باب میں اور بھی توسع ہے کہ اگر یہودی اور عیسائی نے کھانے کے لئے ذبح کیا ہو اور تیر کا حضرت عیسیٰؑ یا بت کا نام لے لیا ہو تو اس کا کھانا صرف مکروہ ہوگا (۷) البتہ اگر ذبح کرنے کے لئے ہی حضرت مسیحؑ یا حضرت مریمؑ وغیرہ کا نام لے تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ (۸)

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی رائے قرآن و حدیث اور دین کے عمومی مزاج و مذاق سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے، جانوروں کی قربانی اور اس کے نذر و نیاز سے ہر قوم کا اعتقادی اور مذہبی رشتہ ہے۔ اسی لئے قرآن مجید نے جانوروں کے حلال ہونے کے لئے اللہ کا نام لینے کی شرط لگائی ہے اور چونکہ اہل کتاب کسی نہ کسی درجہ میں خدا پر ایمان رکھتے ہیں، اس لئے خصوصی طور پر ان کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا گیا۔ اگر ان کے لئے ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا ضروری نہ ہو، یہاں تک کہ غیر اللہ کا نام لینے کے باوجود ان کا ذبیحہ حلال ہو جائے، تو پھر یہ حکم

(۳) ہندیہ ۳۵۰/۵

(۶) شرح مہذب ۷۸/۹

(۸) الشرح الصغير ۱۵۸/۲

(۲) حوالہ سابق

(۵) بدائع الصنائع ۳۶/۵

(۷) حاشیہ الصاوی علی الشرح الصغير ۱۵۸/۲

(۱) بدائع الصنائع ۳۵۰/۵

(۳) ہندیہ ۳۸۳/۵

علاوہ دوسری اغراض کے لئے اس کا استعمال جائز ہوگا۔ (۶)
☆ جانور کو ذبح کرنے سے پہلے برقی صدمات پہنچانا مکروہ ہے، اس سے جانور کو اذیت تو ہوتی ہی ہے۔ مگر علاوہ اس کے دوران خون کے متاثر ہونے کا بھی اندیشہ ہے۔ اگر برقی صدمات اتنے گہرے ہو جائیں گے جانور کا بقا مشکل ہو جائے تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا اور وہ مردار کے حکم میں ہوگا۔

(حلال و حرام جانور کی تفصیل کے لئے ”حیوان“، ذبح اضطراری کے احکام کے لئے ”صيد“، نیز ”جنین“، ”حیات“ اور ”اہل کتاب“، ”بندوق“ اور ”آلات ذبح“ کے الفاظ ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔)

مشینی ذبیحہ

ذبح کے سلسلہ میں اس دور کا ایک اہم مسئلہ مشینی ذبیحہ کے حلال یا حرام ہونے کا ہے۔ مشینی ذبیحہ کے سلسلہ میں کئی باتیں قابل توجہ ہیں: اول یہ کہ عام طور پر ذبح کرنے سے پہلے الیکٹرک شاک لگائے جاتے ہیں، اس کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ میں ابھی اوپر گفتگو ہو چکی ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بعض مشینوں کے ساتھ ایک معاون کی ضرورت پڑتی ہے جیسے ایک شخص نے بٹن دبا کر مشین چالو کر دیا۔ اب دوسرے شخص کی ضرورت پڑتی ہے جو آلہ ذبح کے چلنے کے وقت مرغیوں کی گردن کو آلہ ذبح کے سامنے کرتا رہے۔ اس کی حیثیت ذبح میں تعاون کرنے والے کی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا بسم اللہ کہنے کا حکم اس شخص سے بھی متعلق ہے جو خود ذبح نہ کر رہا ہو، لیکن ذبح

بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ اہل کتاب کے حق میں تو اس حکم کو مسلمانوں سے زیادہ مؤکد ہونا چاہئے نہ کہ ان سے کم، پس صحیح یہ ہے کہ اہل کتاب کے وہ ذبیح جن پر کسی بھی غرض سے غیر اللہ کا نام لیا جائے یا قدس اللہ کا نام نہ لیا جائے وہ حرام ہوگا اور ایسا ذبیحہ مردار کے حکم میں ہوگا۔ واللہ اعلم

عورت کا ذبیحہ، گوسائے کا ذبیحہ، ایسے مرد یا عورت کا ذبیحہ جو ناپاکی کی حالت میں ہو، حلال و جائز ہے۔ اسی طرح غیر محتون شخص کا ذبیحہ بھی حلال ہے (۱)۔ — ناپاکی کا ذبیحہ حلال ہے، لیکن چوں کہ بے احتیاطی کا اندیشہ ہے، اس لئے مکروہ تنزیہی ہے (۲)

کچھ ضروری احکام

☆ ذبح کے وقت ضروری ہے کہ فعل ذبح سے متصل باری تعالیٰ کا نام لیا جائے، البتہ شکار کی صورت میں تیر پھینکنے یا کتے کو چھوڑنے کے وقت نام لینا کافی ہے۔ (۳)

☆ یہ بھی ضروری ہے کہ ہر فعل ذبح کے لئے الگ الگ بسم اللہ کہا جائے۔ (۴)

☆ یہ بھی ضروری ہے کہ ذبح کرنے والا خود بسم اللہ کہے۔ اگر وہ خاموش ہو اور کوئی دوسرا اس کی طرف سے کہہ دے تو کافی نہیں۔ (۵)

☆ جانور ذبح کئے جانے کی وجہ سے جس طرح حلال ہو جاتا ہے، اسی طرح اس کی وجہ سے جانور پاک بھی ہو جاتا ہے لہذا خنزیر کے علاوہ کوئی اور جانور جس کا کھانا حرام ہو، ذبح کیا جائے تو اس کے چمڑے اور گوشت پاک ہو جائیں گے اور کھانے کے

(۳) ہندیہ ۲۸۶/۵، بدائع الصنائع ۴۸۵

(۶) ہندیہ ۲۸۶/۵

(۱) ہندیہ ۲۸۶/۵، شرح مہذب ۷۷/۹ (۲) شرح مہذب ۷۶/۹

(۵) ہندیہ ۲۸۶/۵

(۴) درمختار ۱۹۲/۵

کرنے میں معاون ہو؟ تو اس سلسلہ میں فقہاء کی صراحت موجود ہے کہ اصل ذبح کرنے والے کے ساتھ ساتھ ذبح میں تعاون کرنے والے کا بھی بسم اللہ کہنا ضروری ہے۔

اراد التضحیۃ لوضع یدہ مع ید القصاب فی الذبیح واعانہ علی الذبیح سمی کل وجوبا فلو ترک احدهما او ظن ان تسمیۃ احدهما تکفی حرمت (۱)

قربانی کے ارادہ سے ذبح کرنے والا قصاب کے ہاتھ کے ساتھ اپنا ہاتھ بھی ذبح میں رکھے۔ اور ذبح میں تعاون کرے تو دونوں ہی کو ”بسم اللہ“ کہنا واجب ہے اگر ان میں سے ایک ”بسم اللہ“ نہ کہے یا گمان کرے کہ ان دونوں میں سے ایک کا ”بسم اللہ“ کہنا کافی ہے تو ذبیح حرام ہوگا۔

— لہذا اگر مشین ذبیحہ حلال ہے تو جو ذبح میں معاون ہو اس کا بھی بسم اللہ کہنا ضروری ہے۔

غالباً بعض جگہ یہ صورت مروج ہے کہ ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کی آواز ریکارڈ کی ہوئی ہے، مشین چلتی رہتی ہے اور ٹیپ کے ذریعہ یہ آواز مسلسل بجائی جاتی ہے۔ یہ صورت جائز نہیں ہے کیوں کہ ذبح کرنے والے کا بسم اللہ کہنا ہی معتبر ہے، کسی اور شخص یا شی کا بسم اللہ کہنا معتبر نہیں۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے :

ومن شرائط التسمیۃ ان تكون التسمیۃ من الذابح حتی لو سمی غیرہ والذابح ساکت

وهو ذاكر غير ناس لا يحل (۲)

تسمیہ کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ تسمیہ ذبح کرنے والا کہے، اگر دوسرا شخص بسم اللہ کہے اور خود ذبح کرنے والا خاموش ہو حالانکہ اس کو یاد ہو، وہ بھولانہ ہو تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔

چنانچہ فقہاء نے ذبیحہ پر بسم اللہ کہنے میں نیابت کو بھی جائز نہیں رکھا۔ لو سمی له غیرہ فلا يحل (۳)

سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ مشین کے ذریعے جو جانور ذبح کئے جائیں، کیا اس کی نسبت ہٹن دبا کر مشین چلانے والی کی طرف ہوگی اور ہٹن دبا دینے والے کا بسم اللہ کہہ دینا کافی ہوگا؟ اس سلسلہ میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ نیز مشین کی نوعیت بھی مختلف ہو سکتی ہے اور اس اعتبار سے احکام میں بھی فرق واقع ہوگا۔ بنیادی طور پر یہ مشین دو طرح کی ہو سکتی ہے ایک یہ کہ مشین میں نصب آلہ ذبح کے نیچے بہت ساری مرغیاں موجود ہوں۔ ہٹن دبایا جائے اور ہٹن دبانے کے ساتھ ہی آلہ چلے اور اس آلہ کے نیچے موجود مرغیاں بیک وقت ذبح ہو جائیں اور بس، پھر دوبارہ مرغیاں لائی جائیں۔ دوبارہ ہٹن دبایا جائے اور اسی طرح جو مرغیاں آلہ ذبح کے نیچے موجود ہوں وہ ایک دفعہ میں ذبح ہو جائیں۔

یہ صورت عام طور پر اہل علم کے نزدیک جائز اور درست ہے، اس صورت کے بارے میں دو امور قابل توجہ ہیں : اول یہ کہ کیا یہ فعل ذبح بسم اللہ کہتے ہوئے ہٹن دبانے والے مسلمان کی طرف منسوب ہوگا۔ جب کہ ذبح کا فعل مشین انجام دے

چلایا جائے تو وہ سب حلال ہوں گے اور یہی ایک دفعہ بسم اللہ کہنا تمام جانوروں کے حلال ہونے کے لئے کافی ہوگا۔
لوامر السکین علی کل جاز بتسمیة واحدة. (۲)
نیز علامہ صکلی فرماتے ہیں :

لواضع شاتین احدهما فوق الاخری
فذبحهما ذبحة واحدة بتسمیة واحدة
حلا بخلاف ما لو ذبحهما علی التعاقب
لان الفعل بتعدد فتعدد التسمیة. (۳)

اگر ایک کے اوپر ایک دو بکریوں کو لٹایا اور ان دونوں کو ایک ہی دفعہ ایک ہی تسمیہ سے ذبح کر دیا تو یہ دونوں حلال ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ دونوں کو یکے بعد دیگرے ذبح کرے۔ اس لئے کہ فعل میں تعدد پایا جا رہا ہے، اس لئے تسمیہ بھی متعدد ہونا چاہئے۔

اس لئے یہ ظاہر اس صورت کے جائز ہونے میں کلام نہیں مشین کی دوسری صورت یہ ہے کہ بٹن دبائے پر مشین چل پڑے، مرغیاں آتی رہیں اور ذبح ہوتی رہیں، اس سلسلہ میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض حضرات کے نزدیک جب تک مشین بند نہ ہو اور دوسرے الفاظ میں فعل ذبح منقطع نہ ہو، اس وقت تک جتنے جانور آئے ذبح پر آکر ذبح ہو جائیں، وہ سب حلال ہیں۔ کیوں کہ جب تک یہ فعل منقطع نہ ہو۔ جتنے جانور ذبح ہوں گے وہ اسی بٹن دبائے والے شخص کے فعل ذبح کی طرف منسوب ہوں گے اور اس کا کہا ہوا بسم اللہ ان تمام

رہی ہے نہ کہ انسان؟ دوسرے کیا ایک دفعہ بسم اللہ کہہ دینا اتنی ڈھیر ساری مرغیوں کے لئے کافی ہو جائے گا؟ — ان میں سے پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی فعل اور اس کو انجام دینے والے کے درمیان ”فاعل مختار“ یعنی اپنے ارادہ و اختیار سے کسی فعل کو انجام دینے والے شخص کا واسطہ نہ ہو تو فعل اسی شخص کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ جیسے ”الف“ نے ”ب“ کو تیر کا نشانہ بنایا، تو اصل میں ”ب“ کو زخمی کرنے والی شے ”تیر“ ہے، نہ کہ ”الف“، لیکن چون کہ تیر قدرت و اختیار سے محروم ہے اور فاعل مختار نہیں، اس لئے اس کی نسبت ”الف“ کی طرف کی جائے گی اور وہی مجرم سمجھا جائے گا۔ اسی طرح یہاں چون کہ مشین ایک ”فاعل غیر مختار“ ہے، لہذا فعل ذبح کی نسبت بٹن دبائے والے کی طرف ہوگی۔ چنانچہ فقہاء نے ”ذبح اضطراری“ یعنی شکار کے بارے میں یہی لکھا ہے کہ فعل ذبح تیر پھینکنے اور کتا چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگا۔ والفعل یضاف الی مستعمل

الآلة لا الی الآلة. (۱)

جہاں تک یہ سوال ہے کہ ایک بسم اللہ کئی ذبیحوں کے لئے کافی ہو جائے گا؟ تو اس سلسلہ میں اس اصول کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ بسم اللہ کا تعلق فعل ذبح سے ہے نہ کہ ذبح کئے جانے والے جانور سے۔ یعنی اگر ذبح کا فعل ایک بار پایا جائے اور اس سے متعدد جانور ذبح ہو جائیں، تو ایک ہی بار بسم اللہ کہنا ان سب کے حلال ہونے کے لئے کافی ہوگا۔ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں صراحتیں موجود ہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر ایک ہی دفعہ بسم اللہ کہہ کر بہ یک وقت کئی جانوروں پر آلہ ذبح کو

اجماع قرار دینا بھی درست نہیں۔ لہذا حضرات شوافع کے نزدیک مشینی ذبیحہ کی صورت کے حلال ہونے میں کوئی کلام نہیں واللہ اعلم۔

جہاں تک مشین کے ذریعہ جانور کے چمڑے اُتارنے اور گوشت کاٹنے وغیرہ کا عمل ہے یا مشین کے ذریعہ جانور کے نقل و حمل انجام پانے کی صورت ہے تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے اور اس میں کچھ قباحت نہیں۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے : راقم الحروف کی تالیف — ”عبادات اور چند اہم جدید مسائل“ میں مقالہ ”مشینی ذبیحہ“)

ذراع

فقہاء کے یہاں پانی کے مسئلہ میں یہ بحث آتی ہے کہ دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ (ذراع) چوڑا ہوا اور وہ پانی سے پر ہو تو اس کو ”کثیر پانی“ سمجھا جائے گا۔ اسی ذیل میں فقہاء نے ”ذراع“ کی تحدید کرنے کی کوشش کی ہے۔ ذراع کی مقدار کی بابت فقہاء کے تین اقوال منقول ہیں : ایک یہ کہ اس سے مراد چھ مشت ہے اور ہر مشت کی چار انگلیاں، اس طرح ایک ذراع چوبیس انگشت کے برابر ہوا (۱) دوسرا قول ہے کہ سات مشت ایک ذراع ہے، اس قول پر ۲۸ انگشت کی مقدار ہوتی ہے (۲) تیسری رائے ہے کہ سات مشت اور ہر مشت پر ایک انگشت کا اضافہ گویا ۳۵ انگشت، ابن نجیم نے قاضی خاں سے اس رائے کی ترجیح نقل کی ہے (۳) — اور بعض حضرات کا یہ بھی خیال ہے کہ ہر زمانہ اور علاقہ میں وہاں کا مروجہ ”ذراع“ معتبر ہوگا

جانوروں کے حلال ہونے کے لئے کافی ہوگا۔ دوسری رائے یہ ہے کہ پہلی دفعہ کے بعد جو جانور آتے رہے اور ذبح ہوتے رہے وہ حلال نہیں ہوں گے۔

حقیقت یہ ہے کہ راقم الحروف کو ان دونوں رایوں میں سے کسی ایک پر پورا اطمینان نہیں۔ البتہ زیادہ رجحان پہلی رائے کی طرف ہے، کیوں کہ ذبیحہ میں شریعت کا اصل مقصود تین باتیں ہیں۔ اول یہ کہ جانور کے جسم میں پائے جانے والا بہتا ہوا خون پوری طرح نکل جائے، دوسرے کسی مشرک نے فعل ذبح انجام نہ دیا ہو، تیسرے ذبح کے وقت اللہ ہی کا نام لیا گیا ہو، غیر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ غور کیا جائے تو ذبح کی اس صورت میں یہ تینوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ دم مسنوح (بہتا ہوا خون) پوری طرح نکل جاتا ہے، فعل ذبح میں کسی مشرک کی شرکت نہیں، ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام نہیں لیا گیا ہے بلکہ بٹن دبانے والے نے بسم اللہ کہا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ کوئی فعل شروع ہونے کے بعد جب تک منقطع نہ ہو، ایک ہی فعل سمجھا جاتا ہے اور اسی فاعل کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس لئے یہ ظاہر مشینی ذبیحہ کی یہ صورت جائز معلوم ہوتی ہے۔

یہ تمام تفصیل احتاف اور جمہور کے مسلک پر ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ذبیحہ پر بسم اللہ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔ لہذا اگر کوئی شخص قصد اور عمدہ بھی بسم اللہ نہ کہے تو ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے۔ یہ قول گودلیل کے اعتبار سے قوی نہیں لیکن بے دلیل بھی نہیں اور فقہاء متقدمین میں بھی بعض اہل علم اس کے قائل رہے ہیں۔ اس لئے اس کو خلاف

(۱) — مختلف اہل علم نے ان میں سے الگ الگ قول کو ترجیح دی ہے، بقول علامہ ابن ہمام: کسل منها صحیحہ من ذہب الیہ. (۲)

حقیقت یہ ہے کہ آب کثیر اور آب قلیل میں فرق کے سلسلہ میں ۱۰:۱ کا قول کسی نص سے نہ صراحتاً ثابت ہے، نہ اشارۃً، یہ محض فقہاء کا تخمین و اندازہ ہے اور چوں کہ عوام کے لئے اس طرح کی تحدید میں آسانی ہوتی ہے۔ اس لئے ازراہ سہولت بعد کے فقہاء نے اس کو اختیار کیا ہے۔ پس، ایک اندازہ و تخمین کی بابت اس درجہ تحدید کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ گویا وہ شارع کا قول ہو۔ جس جگہ جس مقدار کو ”ذراع“ کہا جاتا ہو، وہاں اس کے مطابق عمل کافی ہونا چاہئے۔

ذکرۃ (مرد ہونا)

ہر چند کہ اسلام نے عورتوں کو اعزاز و وقار کا مقام عطا کیا ہے، ان کو ان کے جائز حقوق بخشے اور ان کے بارے میں تاریخ کے مختلف ادوار میں جو افراط و تفریط رائج رکھا گیا تھا، ان سے دامن بچاتے ہوئے ایک معتدل اور متوازن سماج کی تعمیر کی۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان صلاحیتوں اور صلاحیت کار کے میدانوں کا جو فرق ہے، اس کو نظر انداز کر دینا قانون فطرت سے منہ پھیرنے کے مترادف ہوگا۔ فقہ اسلامی میں اس کا خوب پاس و لحاظ رکھا گیا ہے اور اس

کا مقصد عورتوں کی قدر و منزلت کو کم کرنا نہیں ہے بلکہ ایسی گراںباریوں سے ان کو نجات دینا مقصود ہے جو ان کی فطری نزاکت و لطافت کے لئے ناموزوں اور ان کے فرائض مادری کی ادائیگی میں رکاوٹ ہوں۔

مردوں کے خصوصی احکام

چنانچہ جہاد مردوں پر فرض ہے عورتوں پر نہیں (۳) حدیث و سیرت کی کتابوں میں خواتین کے جہاد میں شرکت کا جو ذکر آتا ہے، وہ غیر معمولی حالات میں خواتین کی رضا کارانہ طبی خدمات کے قبیل سے ہے نہ کہ باضابطہ جہاد میں شرکت۔ مسلم مملکت کے غیر مسلم باشندوں پر دفاعی ٹیکس کے بطور جو ”جزیہ“ لیا جاتا ہے، وہ بھی صرف مردوں سے لیا جائے گا عورتوں سے نہیں (۴) سربراہ مملکت کے فرائض مرد انجام دے گا، عورتوں کو اس ذمہ داری سے سبکبار رکھا گیا ہے (۵) — حدود و قصاص کے مقدمات میں صرف مرد ہی قاضی ہو سکتے ہیں، عورتیں نہیں ہوں گی (۶) دوسرے مقدمات میں گو عورتیں قاضی ہو سکتی ہیں مگر ان میں بھی عورتوں کا قاضی ہونا بہتر نہیں، یہ رائے حنفیہ کی ہے۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک عورت مطلقاً قاضی نہیں ہو سکتی (۷) تمام حدود زنا، شراب نوشی، چوری، راہزنی، تہمت تراشی، ارتداد نیز قصاص کے مقدمات میں صرف مردوں ہی کی گواہی معتبر ہوگی، عورتوں کی نہیں۔ (۸)

نکاح کی گواہی کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے

(۲) فتح القدیر ۸۰/۱

(۱) رد المحتار ۱۳۶/۱

(۳) بدائع الصنائع ۹۸/۷

(۳) بدائع الصنائع ۱۱۱/۷

(۵) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۸۲/۶

(۶) بدائع الصنائع ۲/۷

(۷) الفقہ الاسلامی ۳۸۲/۶، بدایۃ المجتہد ۳۳۹/۲

(۸) رحمة الامة ۴۱۹ باب الشهادات

علامہ قرانیؒ نے ”ذمہ“ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :
 انہا معنی شرعی مقدر فی المکلف قابل
 للالتزام واللزوم . (۵)
 ذمہ وہ حقیقت شرعی ہے ، جو مکلف میں پائی جاتی
 ہے اور جو التزام اور لزوم کو قبول کرتا ہے۔

حمویؒ نے بھی الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی بات
 کہی ہے۔ ان تعریفات کا حاصل یہ ہے کہ انسان کا وہ وصف
 جس کی وجہ سے وہ اس لائق ہوتا ہے کہ دوسروں پر اس کے
 حقوق عائد ہوں اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب ہوں ،
 ”ذمہ“ ہے۔ ذمہ کا یہ مفہوم اور شریعت کی ایک اور اہم اصطلاح
 ”اہلیت“ کے مفہوم میں خاصی قربت پائی جاتی ہے۔ علامہ قرانیؒ
 نے بھی اس پر بحث کی ہے اور منطق کی اصطلاح میں دونوں
 کے درمیان ”عموم خصوص من وجہ“ کی نسبت بتائی ہے، یعنی کبھی
 ذمہ اہلیت کے بغیر کبھی اہلیت ذمہ کے بغیر اور کبھی دونوں ایک
 ساتھ پائے جاتے ہیں (۶) ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء نے بھی اس
 پر کسی قدر تفصیل سے کلام کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حقوق و
 فرائض کے قابل ہونا ”اہلیت“ ہے اور انسان میں اس قابلیت
 کے محل ہونے کی کیفیت ”ذمہ“ ہے۔ (۷)

احکام و خصوصیات

فقہاء کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمہ سے جو احکام
 اور خصوصیات متعلق ہیں۔ وہ یہ ہیں :

نزدیک نکاح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی منعقد
 ہو جاتا ہے اور ثابت بھی ہو جاتا ہے (۱) امام شافعیؒ اور دوسرے
 فقہاء کے نزدیک عورتوں کی گواہی نکاح میں نامعتبر ہے۔ دو
 مردوں کی گواہی ضروری ہے (۲) — عورت کی جسمانی ساخت
 اور فطری لطافت کے تحت امام ابوحنیفہؒ نے عورت کو راہزن ماننے
 سے انکار کیا ہے، لہذا اگر راہزنوں کی ٹولی میں عورت ہو تو اس پر
 راہزن کی سزا جاری نہ ہوگی بلکہ امام ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک تو
 اس عورت کی شرکت کی وجہ سے پورا قافلہ ہی سزا سے بچ جائے
 گا (۳) — لیکن اکثر فقہاء کے نزدیک مرد و عورت کے درمیان
 کوئی فرق نہیں ہے اور یہی رائے فقہاء احناف میں امام طحاویؒ
 کی ہے۔ (۴)

اس سلسلہ میں مزید تفصیلات کے لئے دیکھنا چاہئے :
 ”نساء“ (عورت)

ذمہ

لغت میں ”ذمہ“ کے معنی عہد کے ہیں۔ وعدہ و عہد کو ذمہ
 اس لئے کہتے ہیں کہ عہد شکنی اور وعدہ خلافی ”مذمت“ کا باعث
 ہوتا ہے اور مذموم سمجھا جاتا ہے۔ اسی لئے مسلم مملکت کے
 غیر مسلم شہریوں کو ”اہل ذمہ“ یا ”ذمی“ کہا جاتا ہے کہ ان سے
 بقاء باہم کا عہد ہو چکا ہے اور اس کی خلاف ورزی مذموم و
 ناپسندیدہ ہے۔ فقہاء کے یہاں یہ ایک اہم اصطلاح ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۹۱/۷

(۶) الفروق ۲۳۱/۳

(۲) الفقہ الاسلامی ۷۴/۷

(۵) الفروق ۲۳۱/۳ ، فرق ۱۸۳

(۱) ہندیہ ۲۶۷/۱

(۴) حوالہ سابق

(۷) المدخل الفقہی العام ۱۸۲-۱۸۳/۳

اس کی طرف سے دین ادا کر دیا جائے۔ اس رائے کے مطابق موت کے بعد بھی مردہ کے ذمہ یا خود مردہ کے حقوق ثابت ہو سکتے ہیں، مثلاً ایک شخص نے شکار کے لئے جال پھینکا اور مر گیا، اب جو پرندے اس جال میں پھنس گئے وہ متوفی شکاری کی ملکیت سمجھے جائیں گے اور اس کے مترکہ میں متصور ہوں گے یا کسی نے عین راستہ میں کنواں کھودا اور خود اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد کوئی جانور اس میں گر کر مر گیا تو جانور کی قیمت اس کے ترکہ میں سے ادا کی جائے گی۔ یہ رائے شوافع، مالکیہ اور بعض حنابلہ کی ہے۔

حنفیہ کا نقطہ نظر ہے کہ اصل میں تو موت ”ہادم ذمہ“ ہے، لیکن بعض استثنائی صورتیں ہیں جن میں موت کے بعد بھی ذمہ کو باقی تصور کیا جاتا ہے، اسی لئے موت کے بعد اس کے لئے ہبہ و وصیت کا اعتبار نہیں۔ اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک میت کی موت کے بعد — اگر وہ دین کی ادائیگی کے لئے کچھ چھوڑ کر نہ گیا ہو، کوئی شخص اس کے دین کی ادائیگی کا کفیل بنے تو اس کا اعتبار نہیں اس لئے کہ موت کے ساتھ ہی اس کا دین ساقط ہو گیا، اگر وہ دین کی ادائیگی کے بقدر مترکہ چھوڑ کر جاتا تو دین کی ادائیگی واجب رہتی۔ (۲)

ذہب (سونا)

سونا اور چاندی دو ایسی معدنیات ہیں کہ اسلام کی نظر میں ان کی تخلیق ”زر“ اور ذریعہ تبادلہ بننے کے لئے ہے۔ دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ زمانہ قدیم سے یہ آرائش اور زیبائش کا بھی اہم ذریعہ رہے ہیں، اسی لئے اسلام میں ان کے

(۱) ”ذمہ“ ایک مستقل انسانی شخصیت کے لئے ہی ثابت ہوتا ہے حیوانات پر نہ حقوق ثابت ہوتے ہیں اور نہ ان کے لئے حق ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص حیوان کے لئے وصیت کر دے تو یہ وصیت معتبر نہ ہوگی (۱) — اسی طرح ”زیر حمل بچہ“ یعنی جنین کی مستقل شخصیت نہیں ہے بلکہ وہ اپنے ماں کے وجود کا ایک حصہ ہے، اسی لئے اس پر کوئی حق ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں خود جنین کے حقوق ثابت ہوتے ہیں مگر وہ بھی ایک حد تک نامکمل، یعنی نسب، میراث، وصیت اور وقف کا استحقاق۔ چنانچہ قبل از ولادت اس کے لئے ہبہ یا اس کے لئے کسی چیز کی خرید کرنے کی وجہ سے اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔

(۲) ”ذمہ“ کے بغیر کسی مستقل انسانی شخصیت کا تصور نہیں کیا جاسکتا اسی لئے پیدائش کے ساتھ ہی ہر شخص کو ”ذمہ“ حاصل ہو جاتا ہے، کیوں کہ پیدا ہوتے ہی انسان کے حقوق دوسروں پر اور دوسروں کے حقوق اس پر ثابت ہونے لگتے ہیں اور یہ ذمہ حاصل ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا۔

(۳) ہر زندہ شخص کو جو ”ذمہ“ حاصل ہے، یہ کب ختم ہوتا ہے؟ اس سلسلہ میں تین نقاط نظر ہیں۔ اول یہ کہ محض موت کے ساتھ ہی ذمہ ختم ہو جاتا ہے۔ اب نہ اس کا حق ثابت ہو سکتا ہے اور نہ اس پر، یہ رائے بعض حنابلہ کی ہے — دوسری رائے یہ ہے کہ تا ادائیگی دین اور تصفیہ ترکہ موت کے بعد بھی ذمہ باقی رہتا ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ متوفی کا ذمہ اس کے دین کے ساتھ رہتا ہے تا آنکہ

فی صحاحہما“۔ (۷)

اسی طرح سونے کے بنے ہوئے قلم کا استعمال بھی جائز نہیں (۸) عورتوں کے لئے بھی صرف سونے کے زیورات کے استعمال کی ہی اجازت ہے، باقی دوسری چیزوں میں ان کے لئے بھی وہی احکام ہیں جو مردوں کے لئے ہیں (۹) مردوں کے لئے سونے سے بنے ہوئے تار کے کپڑے کا استعمال بھی ناجائز ہے۔ البتہ حنفیہ نے چار انگشت تک اجازت دی ہے۔ (۱۰)

مصنف قرآنی کو سونے کے پانی سے متقش کرنا یا مسجد میں سونے کے پانی سے متقش تحریر لکھنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ (۱۱)

ایسے برتنوں وغیرہ کا استعمال جس پر سونے کا پانی چڑھایا گیا ہو، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، کیوں کہ اس کی حیثیت ضمنی ہے۔ دوسرے فقہاء اس سے منع کرتے ہیں (۱۲)۔ البتہ ازراہ علاج سونے کا استعمال جائز ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عرفہ بن اسعد کو سونے کی مصنوعی ناک استعمال کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی (۱۳) اسی بناء پر فقہاء نے سونے کے تار سے دانت باندھنے کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ اس کا کوئی متبادل نہ ہو۔ (۱۴)



بے جا اور مسرفانہ استعمال کو ناپسند کیا گیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ریشی لباس اور سونا میری امت کے مردوں کے لئے حرام اور عورتوں کے لئے حلال ہے (۱) ایک اور روایت میں ہے کہ سونے کا حلقہ پہننا گویا آگ کا حلقہ پہننا ہے (۲)۔ عورتوں کے لئے گو آپ ﷺ نے سونے کے استعمال کی اجازت دی ہے، لیکن آپ ﷺ کے تمام ارشادات کو سامنے رکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ خواتین کے لئے بھی سونے کے استعمال میں مبالغہ اور غلو پسندیدہ نہیں ہے۔ (۳)

حدیث کی ان تصریحات کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے احکام متعین کئے ہیں کہ مردوں کے لئے سونے کی انگلی کی استعمال جائز نہیں عورتوں کے لئے جائز ہے۔ البتہ چاندی کی انگلی میں نگینہ کو پوست کرنے کے لئے سونے کی کیل استعمال کی جائے تو اس کی گنجائش ہے۔ (۴)

جس طرح خود سونے کا استعمال صحیح نہیں، اسی طرح نابالغ بچوں کو بھی سونا پہنانا جائز نہیں۔ (۵)

سونے کا برتن استعمال کرنا بھی جائز نہیں اور اس پر قریب قریب فقہاء کا اتفاق ہے (۶) اس سلسلہ میں خود رسول اللہ ﷺ کا ارشاد موجود ہے کہ سونے اور چاندی کے برتن میں خورد و نوش نہ کرو“ لا تشربوا فی آنية الذهب والفضة ولا تاكلوا

(۱) ترمذی ۲۱۹/۱، باب اللباس وقال هذا حديث حسن صحيح، نسائی ۲۸۳/۲، باب تحريم الذهب على الرجال

(۲) ابوداؤد کتاب الخاتم ۵۸۱ (۳) دیکھئے: ابوداؤد کتاب الخاتم، ماجاء فی الذهب للنساء ۸۲-۵۸۱

(۴) ردالمحتار ۲۲۹/۵، ہدایہ مع الفتح ۲۳۱/۱۰ (۵) درمختار علی هامش الرد ۲۳۱/۵ (۶) المغنی ۵۸/۱، شرح مہذب ۲۳۶/۱

(۷) بخاری ۸۳۱/۲، باب الشرب فی آفیه الذهب (۸) درمختار ۲۷۰/۵ (۹) ردالمحتار ۲۷۰/۵

(۱۰) حوالہ سابق (۱۱) ردالمحتار ۲۳۷/۵ (۱۲) المغنی ۵۹/۱

(۱۳) ابوداؤد ۵۸۱، باب ماجاء فی ربط الاسنان بالذهب (۱۴) ہدایہ مع الفتح ۲۳۱/۱۰

راہب

اسلام نے اپنے دشمنوں کے معاملہ میں بھی جس رواداری کو روا رکھا ہے، اس کے تحت عام حالات میں راہبوں اور مذہبی پیشواؤں کے قتل کو حالت جنگ میں بھی منع کیا گیا ہے، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ باضابطہ فوج کو اس کی ہدایت فرماتے تھے (۱) چنانچہ اگر راہب اور مذہبی پیشوا عملاً جنگ میں شریک نہ ہوں اور سازشی لوگ ہوں، تو امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد کے یہاں اسے قتل نہیں کیا جائے گا، امام شافعی سے دونوں طرح کی رائیں منقول ہیں۔ (۲)

اگر وہ خود شریک جنگ ہوں تو بالاتفاق قتل کئے جائیں گے (۳)۔ اسی طرح اگر سازشی لوگ ہوں تو ان کو بھی قتل کیا جائے گا: واهل الصوامع اذا كان لهم راي وتدبير قتلوا بالاتفاق (۴) اس لئے کہ ایسے لوگوں سے درگزر خود اپنی سلامتی کے لئے خطرہ کو دعوت دینا ہے!

ربا (سود)

لغت میں ”ربا“ کے معنی ”زیادت“ اور اضافہ کے ہیں، ارشاد خداوندی ہے: فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت، اصطلاح شرع میں ہر اضافہ ربا نہیں۔ بلکہ مالی لین دین کے معاملہ میں ایسا مالی اضافہ، جس کا دوسرے فریق کی طرف سے کوئی عوض نہ ہو ”ربو“ کہلاتا ہے، فضل مال لا يقابله عوض

فی معاوضة مال بمال (۵) — اس کو اردو زبان میں ”سود“ اور انگریزی زبان میں ”Intrest“ کہتے ہیں۔

سود کی حرمت

سود کی حرمت پر اُمت کا اجماع و اتفاق ہے (۶)۔ قرآن مجید کی کم سے کم تین آیتیں سود کے حرام ہونے پر ناطق ہیں:

الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم
الذى يتخبطه الشيطان من المس، ذالك
بانهم قالوا انما البيع مثل الربو واحل الله
البيع وحرم الربو. (البقرہ: ۲۷۵)

جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قبروں سے نکل کر اس طرح کھڑے ہوں گے جیسے شیطان نے کسی کو چھو کر بدحواس کر دیا ہو، یہ اس لئے ہوگا کہ وہ کہا کرتے تھے کہ خرید و فروخت سود کی طرح ہے حالاں کہ اللہ نے خرید و فروخت کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

يمحق الله الربو ويسوي الصدقات والله

لا يحب كل كفار اثيم. (البقرہ: ۲۷۶)

اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے اور اللہ تعالیٰ ناشکروں اور گنہگاروں کو دوست نہیں رکھتا۔

يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من

(۳) المغنی ۲۵۱/۹

(۲) رحمة الامه ۳۸۲

(۱) المغنی ۲۵۰/۹

(۵) ہندیہ ۱۱۷/۳ الفصل السادس فی تفسیر الربا واحکامہ

(۳) رحمة الامه ۳۸۲

(۶) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶۷۰/۳، باب الربو

الربا ان كنتم مومنين ، فان لم تفعلوا
فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم
فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون
ولا تظلمون . (البقرہ : ۷۹-۸۰)

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور اگر ایمان رکھتے ہو
تو جتنا سود باقی رہ گیا ہے، اس کو چھوڑ دو، پھر اگر ایسا
نہ کرو تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے جنگ کرنے
کے لئے تیار ہو جاؤ۔

ياايها الذين امنوا لاتاكلوا الربا اضعافا
مضاعفة واتقوا الله لعلکم تفلحون .

(ال عمران : ۱۳۳)

اے ایمان والو! دو گنا، چو گنا سود نہ کھاؤ اور اللہ سے
ڈرو تاکہ فلاح پا جاؤ۔

ان کے علاوہ نساء (۶۱-۱۶۰) میں یہودیوں کے سودی
کاروبار کی مذمت فرمائی گئی ہے، نیز بعض حضرات نے ”روم
۲۹“ میں بھی ”ربا“ سے اصطلاحی معنی مراد لیا ہے اور اس کے
حرام و مذموم ہونے پر استدلال کیا ہے۔

حدیثیں بھی کثرت سے سود کی حرمت پر شاہد ہیں، حضرت
عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں :

لعن رسول الله ﷺ اكل الربا وموكله
وشاهده و كاتبه . (۱)

رسول اللہ ﷺ نے سود کھانے والے، کھلانے
والے یعنی دینے والے، سود کے گواہ اور سود کی تحریر
لکھنے والے پر لعنت کی ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے
فرمایا :

اربع حق على الله ان لا يدخلهم الجنة ولا
يذيقهم نعيمها مدمن العمر واكل الربا
واكل مال اليتيم بغير حق والعاق لوالديه (۲)
اللہ تعالیٰ پر حق ہے کہ وہ چار شخص کو جنت میں داخل
نہ کریں اور جنت کی نعمت چکھائیں تک نہیں، ہمیشہ
شراب پینے والا، سود کھانے والا، ناحق یتیم کا مال
کھانے والا اور والدین کا نافرمان۔

متحد روایات میں یہ بات فرمائی گئی ہے کہ سود کے گناہ
کے مترد جات ہیں اور ان میں کمتر درجہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی
ماں سے زنا کر لے (۳) — سود ایسا جرم ہے کہ آپ ﷺ نے
فرمایا کہ اس کے مرتکبین پر دنیا ہی میں قتل کا عذاب آ جاتا ہے (۴)
— سود کی وجہ سے ہونے والی بے برکتی کی طرف اشارہ
کرتے ہوئے فرمایا کہ سود کے ذریعہ گومال کی کثرت ہو جائے
مگر انجام کار اس میں کمی واقع ہوگی۔ مساحد اکثر من الربا
الا كان عاقبة امره الى قلة (۵) — فی زمانہ سود کی جو کثرت
اور عموماً ہے۔ آپ ﷺ نے اس کی پیشین گوئی بھی فرمائی ہے کہ

(۱) ابوداؤد ۳۴۳۲ باب فی اکل الربو وموكله مسلم کی روایت میں اضافہ ہے کہ وہ سب برابر ہیں ”وهم سواء“ ۳۴۲۲ باب الربا

(۲) مستدرک حاکم ، حدیث نمبر ۲۲۶۰ (۳) دیلمی : مجمع الزوائد ۱۱۷/۳ (۴) مسند احمد عن عمرو بن عاصم ۳۵/۳

(۵) ابن ماجہ ۱۶۵/۲ عن ابن مسعود

لیاتین علی الناس زمان لا یبقی منهم احد الا

اکل الربا فمن لم یاکله اصابه من غبارہ. (۱)

لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا کہ کوئی سود کھانے سے بچ نہ سکے گا، اگر سود نہیں کھائے تب بھی اس کا غبار لگ کر رہے گا۔

ایک طرف سود کی حرمت و ممانعت میں یہ شدت ہے، دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ حرمت سود کی آیت آخر آخر نازل ہوئی ہے اور سود کی انواع و اقسام اور جزوی احکام کی بابت صحابہ کو آپ ﷺ سے اسی طرح کی تفصیلات حاصل نہ ہو سکیں، جو زندگی کے دوسرے شعبوں سے متعلق مروی و منقول ہیں، اس لئے سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

ان اخر ما نزلت اية الربا وان رسول الله

ﷺ قبض ولم یفسرها لنا فلدعوا الربوا

والریبة. (۲)

آخر آخر میں نازل ہونے والی آیت سود والی آیت

ہے رسول اللہ ﷺ کی وفات ہو گئی اور آپ ﷺ اس

کی تفسیر نہیں فرما سکے، لہذا سود اور شبہ سود سے بچو۔

اسی لئے صحابہ اس باب میں اس درجہ محتاط تھے کہ مقروض کا ہدیہ قبول کرنے اور اس کی سواری سے وقتی استفادہ کرنے سے بھی اجتناب کرتے، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

اذا اقترض احدکم اخاه قرضا فاهدی الیہ

طبقا فلا یقبلہ او حملة علی دابته فلا

یرکبھا الا ان یکون جرى بینہ و بینہ مثل

ذالک (۳)

جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو قرض دے اور مقروض اسے کوئی طشت بیچے یا اپنی سوازی پر سوار کرے تو اسے قبول نہ کرے اور سوار نہ ہو، سوائے اس کے کہ پہلے بھی ان میں ایسا لین دین رہا ہو۔

”ربا“ کے سلسلہ میں آپ ﷺ کا جو اصولی ارشاد نقل کیا گیا ہے، وہ اس طرح ہے:

الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر

بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر

والمالح بالملح مثلاً بمثل ید ابید فمن زاد

او استزاد فقد اربى. (۴)

سونا سونے کے بدلہ، چاندی چاندی کے، گیہوں

گیہوں اور جو جو کے بدلہ، کھجور کھجور اور نمک نمک

کے بدلہ برابر اور نقد بیچا جائے، جس نے زیادہ دیا یا

زیادہ کا مطالبہ کیا وہ سود کا مرتکب ہوا۔

فقہاء کی ایک جماعت اصحاب ظواہر کہلاتی ہے جو حدیث کے ظاہری مفہوم پر جمود کے لئے شہرہ رکھتی ہے، یہ جمود اکثر اوقات معقولیت کی حدود کو پار کر جاتا ہے، ان حضرات کے نزدیک سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور اور نمک، انہیں چھ اشیاء میں سود ہے باقی چیزوں میں نہیں (۵) — لیکن فقہاء امت نے ان کی اس رائے کو قابل قبول نہیں مانا ہے اور ان چھ چیزوں

(۱) أبوداؤد ۴۷۴۲ کتاب البیوع، ابن ماجہ ۱۶۵۲ عن أبی ہریرۃ (۲) ابن ماجہ ۱۶۲۲ عن عمر بن الخطاب

(۳) ابن ماجہ ۶۱۲، باب القرض (۴) مسلم عن عبادة بن صامت ۴۳۲ (۵) شرح مہذب ۳۹۲۹

کو ایک علامتی تعبیر مان کر ایسی "علت" دریافت کی ہے کہ جہاں جہاں وہ علت پائی جائے وہاں وہاں سود حرام ہوگا۔

البتہ سود کی علت کیا ہے اور کن اموال میں سود کا تحقق ہوگا؟ اس کی تعیین و تحدید میں بھی خاصا اختلاف ہے، امام

ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک علت جنس ہے اور دوسری علت قدر (۱)

دو ایسی چیزیں جن کی اصل الگ الگ ہو، جیسے گائے کا گوشت اور بکرے کا گوشت، ان کی جنس علاحدہ متصور ہوگی۔ اسی طرح

دو ایسی چیزیں جن کا مقصود الگ الگ ہو، چاہے ان کی اصل ایک ہی ہو، علاحدہ علاحدہ جنس سمجھی جائے گی۔ جیسے گہوں کا

دانہ اور گہوں کا آٹا، زیتون کا پھل اور اس کا تیل کہ ان کے مقاصد استعمال جدا گانہ ہیں (۲) — قدر سے مراد یہ ہے کہ وہ

"کیل" (پیمانہ) کے ذریعہ ناپی جاتی ہو یا وزن کی جاتی ہو اور شریعت میں کم سے کم جو وزن معتبر ہے وہ نصف صاع ہے (۳)

— پس، دو ایسی چیزیں جو جنس میں بھی متحد ہوں اور قدر میں بھی خرید و فروخت میں ان دونوں کا برابر ہونا بھی ضروری ہے

اور ہر دو جانب سے نقد ادا نیگی بھی ضروری ہے، اگر کسی طرف سے زیادہ ہو اور دوسری طرف سے کم، تو یہ سود ہے اور اس کو

اصطلاح میں "ربو تفاضل" کہا جاتا ہے اور اگر ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے ادھار ہو تو یہ بھی سود ہے اور اس کو

اصطلاح میں "ربو نسیہ" کہتے ہیں۔ اس کی مثال سونے کی سونے یا گہوں کی گہوں سے خرید و فروخت ہے۔

اگر جنس بھی مختلف ہے اور قدر بھی، تو کی و بیشی اور نقد و

ادھار دونوں صورتیں جائز ہیں، جیسے سونا، چاندی یا اس کے قائم مقام روپے پیسے کے عوض تیل خریدنا کہ سونا چاندی "وزنی"

ہے اور تیل "کیلی" اس لئے کہ قدر مختلف ہے اور دونوں کی جنس کا مختلف ہونا بھی ظاہر ہے، اس لئے ان دونوں کے باہمی تبادلہ

میں کمی بیشی اور نقد و ادھار دونوں ہی صورتیں جائز ہیں مثلاً ایک سیب کی دو سیب کے بدلہ خرید و فروخت ہو سکتی ہے، اگر گن کر ان

کی خرید و فروخت ہوا کرتی ہو۔ اگر جنس ایک ہو، مگر قدر جدا گانہ یا قدر ایک ہو مگر جنس جدا گانہ جیسے سونا اور چاندی یا جو اور گہوں،

تو ان کی باہم خرید و فروخت کم و بیش کے ساتھ ہو سکتی ہے یعنی تفاضل جائز ہے۔ مگر ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے

ادھار کی منجائش نہیں۔ گویا "نساء" درست نہیں ہے۔ (۴) ایسی قلیل مقدار جو "نصف صاع" سے بھی کم ہو، چوں کہ

اوزان شرعی کے کم سے کم معیار سے بھی خارج ہے، اس لئے اس میں باوجود جنس کی وحدت کے سود کا تحقق نہیں ہوگا، مثلاً ایک

دولپ گہوں کا تبادلہ تین چار لپ گہوں سے کر لیا جائے تو قباحت نہیں۔ (۵)

حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ شریعت نے "تفاضل" کو سود قرار دیا ہے اور کمی بیشی کی تحقیق ایسی ہی دو چیزوں میں ہو سکتی ہے جن

میں مساوات و برابری کا تحقق بھی ہو سکتا ہو، اب دو چیزوں میں ظاہری مماثلت اور برابری اس وقت ہو سکتی ہے جب دونوں ہم

پیمانہ ہو اور معنوی مماثلت اس وقت قائم ہو سکتی ہے جب دونوں کی ایک جنس ہو، اسی لئے "قدر و جنس" سود کے لئے علت

(۳) الدر المختار علی هامش الرد ۱۸۰/۳

(۵) رد المحتار ۱۷۸/۳

(۲) دیکھئے: رد المحتار ۱۸۲/۳

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ ۱۰۲/۳، الدر المختار علی هامش الرد ۱۷۸-۱۷۹/۳

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ ۱۰۲/۳

(۱) ہے۔

امام احمدؒ سے گود و اقوال مروی ہیں، مگر جس قول کو حنا بلہ کے نزدیک ترجیح حاصل ہے، وہ یہی ہے۔ (۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک سونا اور چاندی میں ربو کی علت صرف اس کا زر (ثمن) ہونا ہے، باقی چار اشیاء جن کا حدیث میں ذکر ہے، ان میں علت ”مطعم“ یعنی ”خوردنی“ ہونا ہے۔

چاہے وہ خوراک کے قبیل سے ہو یا سالن، ترکاری اور میوے ہوں یا ادویہ ہوں، یہ سبھی ”اموال ربویہ“ ہیں (۳) — اور ان

کی باہم خرید و فروخت میں کمی بیشی اور نقد و ادھار کے وہی اصول برتے جائیں گے، جو اُد پر مذکور ہوئے — شوافع کا

نقطہ نظر یہ ہے کہ چھ چیزوں میں سود کی حرمت والی حدیث مبہم ہے، ایک اور روایت میں ہے کہ اگر کھانے کی خرید و فروخت

کھانے سے ہو تو آپ ﷺ نے برابری کا حکم فرمایا *الطعام بالطعام* مثلاً بمثل، یہ روایت اس کے ابہام کی تفسیر ہے۔ اس

سے معلوم ہوا کہ سونا اور چاندی کے علاوہ باقی اشیاء میں سود کی علت اس کا خوردنی ہونا ہے۔ (۴)

فقہاء مالکیہ کے نزدیک ربا کی علت ربا النساء میں محض کسی چیز کا خوردنی ہونا ہے، چنانچہ میوے، سبزیاں، شلجم وغیرہ بھی اس

زمرہ میں داخل ہیں اور ان کی بیع بھی باہم نقد ادھار نہیں کی جاسکتی، البتہ وہ چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو بطور دوا کے استعمال

کی جاتی ہوں۔ (۵)

ربا تقاضی اس وقت حرام ہوگا، جب کہ وہ چیز انسانی

خوراک بن سکتی ہو اور دیر تک باقی رہ سکتی ہو، خوراک بننے سے مراد یہ ہے کہ اگر آدمی صرف اسی کو کھائے، تو غذا کی ضرورت

پوری ہو جائے اور اس پر اکتفا کرنا کفایت کر جائے، جیسے گیہوں، چاول، کھجور، کشمش، انجیر وغیرہ — یہ اشیاء اگر اپنی ہی جنس

سے فروخت کی جائیں، تو ان میں کمی بیشی کرنا جائز نہیں، البتہ ایسی خوردنی اشیاء جو انسانی خوراک کے کام نہ آتی ہوں یا آتی

ہوں دیر پانہ ہو، جیسے میوہ جات وغیرہ ان کی کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت ہو سکتی ہے۔ (۶)

فقہاء مالکیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ چون کہ حرمت ربا کا مقصود لوگوں کے اموال کی حفاظت ہے، اس لئے اموال ربویہ ایسی

چیز کو ہونا چاہئے، جو انسانی زندگی کے لئے بنیادی اہمیت کی حامل ہوں اور وہ ایسی اشیاء ہیں جن پر خوراک کا مدار ہو، نیز

حدیث میں سونے چاندی کے علاوہ جن چار چیزوں کا ذکر ہے وہ سب اسی قسم کی اشیاء ہیں، گیہوں اور جو سے اجناس کی طرف

اشارہ ہے، ”تمر“ سے ذخیرہ کے لائق میٹھی چیزیں کشمش اور شہد وغیرہ کی طرف اشارہ ہے اور نمک سے ان مسالجات کی طرف

جو کھانے کو لذیذ اور بہتر بنانے کے لئے مطلوب ہیں۔ (۷)

ان علتوں میں اور مختلف فقہاء کے ان اجتہادات میں، کون زیادہ قابل قبول اور قرین صواب ہے؟ اس میں اہل علم کی

راے مختلف ہیں۔ خود حافظ ابن رشد نے احناف کے نقطہ نظر کو

(۳) شرح مہذب ۳۹۵/۹

(۲) المغنی ۲۵/۴، باب الربا والصرف

(۱) بدائع الصنائع ۱۸۴/۵

(۵) الشرح الصغير ۷۲/۳

(۴) شرح مہذب ۳۹۵/۹

(۷) بداية المجتہد ۱۳۱

(۶) الثمر الدانی ۳۹۷-۳۹۸، الشرح الصغير ۷۳-۷۴

ترجیح دی ہے ————— البتہ فقہاء حنفیہ کے یہاں اموال ربویہ کا دائرہ بہت وسیع ہو جاتا ہے، اس طرح لوہا، پتیل، تانبہ، روٹی، زعفران اور اس طرح کی نہ جانے کتنی اشیاء اموال ربویہ میں داخل ہو جائیں گی بلکہ اس زمانہ میں چوں کہ وہ چیزیں بھی وزن کے ذریعہ فروخت ہونے لگی ہیں، جو کسی زمانہ میں گنتی سے بچی جاتی تھیں، اس لئے وہ سب اموال ربوی کے تحت آجائیں گے اور چوں کہ روپے پیسے، سونے چاندی کے قائم مقام ہیں، موجودہ دور کے علماء نے اکثر مسائل میں ان کو درہم و دینار کا درجہ دیا ہے، اس لئے روپے پیسے سے ان اشیاء کی ادھار خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہو جائے گی، اسی وقت کو دیکھتے ہوئے فقہاء احناف کو بعض جگہ تاویل و توجیہ کی راہ اختیار کرنی پڑی ہے، چنانچہ روپے پیسے کے ذریعہ زعفران، روٹی اور لوہے وغیرہ کی بیع کو اس طور جائز قرار دیا گیا کہ دراہم مثقال سے تولے جاتے ہیں اور زعفران، روٹی اور لوہا وغیرہ ”قبان“ (اس زمانہ کا ایک پیمانہ) سے تولے جاتا ہے (۱) — اس لئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فقہاء مالکیہ کی رائے میں سہولت زیادہ ہے۔

شریعت اسلامی نے سود کی حرمت میں تجارتی اور غیر تجارتی اور ترقیاتی اور حاجاتی قرضوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اس لئے تجارتی مقصد سے دیئے جانے والے قرض، جیسا کہ آج کل بینک اور سرکاری مالیاتی ادارے دیا کرتے ہیں، ان پر لیا جانے والا سود بھی اسی طرح حرام ہے جیسے دوسرے سود۔

راقم الحروف نے اس سلسلہ میں ”اسلام اور جدید معاشی

مسائل“ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ اس طرح ہے :

(۱) آپ ﷺ نے کسی تفریق کے بغیر ہر طرح کے قرض پر نفع کے حصول کو ناجائز قرار دیا ہے، کل قرض جو منفعة فہو ربا۔ (۲)

(۲) شریعت نے سرمایہ کار کے لئے نفع اٹھانے کی وہی صورت متعین کی ہے جس میں وہ نقصان کا خطرہ بھی برداشت کرے، اسی لئے شریعت نے اس بات سے منع کیا کہ مالک زمین اپنی زمین کاشت کار کو کاشت کے لئے دے اور اپنے لئے اس پیداوار کی ایک مخصوص مقدار متعین کر لے، جس کی کاشت وہ اس زمین میں کرے گا۔

(۳) قرآن و حدیث کی نصوص کے سلسلہ میں یہ اصول تسلیم شدہ ہے کہ ان نصوص میں ہمیشہ الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ موقع درود کا، العبرة لعنوم اللفظ لا لخصوص المورد — لہذا اگر نزول قرآن کے زمانہ میں تجارتی قرض پر سود کا رواج نہ رہا ہو، تب بھی سود کی جو حقیقت قرآن و حدیث سے ثابت ہوتی ہے، اسی کا اعتبار ہوگا اور وہ ہر طرح کے سود پر صادق آتی ہے۔

(۴) یہ بھی محض ایک مفروضہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں تجارتی قرضوں کا رواج نہیں تھا، حقیقت یہ ہے کہ اس زمانہ میں بھی قبائل اور افراد ایک دوسرے سے تجارتی قرض لیا کرتے تھے۔ (۳)

لہذا موجودہ زمانہ میں بینک جو سود لیتے ہیں اور جو سود ادا

کرتے ہیں۔ وہ سب حرام اور ناجائز ہیں اور ان کے سود ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے کہ سود وہ مال ہوتا ہے جو معصوم یعنی شرعاً قابل احترام ہو، مسلمان کے لئے اس کا لینا مباح نہ ہو، حربی کا مال معصوم نہیں ہے، اس لئے دار الحرب میں مسلمان کا سود لینا جائز ہے، بلکہ اس کے حق میں یہ سود ہے ہی نہیں (۱)۔ مالکیہ، شوافع، حنابلہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دار الحرب میں حربیوں سے سود لینا جائز نہیں، اس لئے کہ قرآن وحدیث میں سود کی حرمت کا حکم مطلق ہے اور اس میں دار الحرب اور دار الاسلام کی کوئی تفریق نہیں، تو جس طرح دوسری منہیات ومحرمات کسی خاص خطہ وعلاقہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں، اسی طرح سود کے بھی کسی خاص علاقہ کے ساتھ تخصیص کی بھی کوئی معقول وجہ نہیں، واقعہ ہے کہ سود کی حرمت میں شدت اور اس باب میں شریعت کی ذکاوت جس اس دوسرے نقطہ نظر کی تائید میں ہے، راقم الحروف نے ”اسلام اور جدید معاشی مسائل“ میں اس پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالنے کی سعی کی ہے، یہاں ازراہ اختصار اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

موجودہ زمانہ میں روپے پیسے درہم و دینار کے درجہ میں ہیں، لہذا ان میں کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت حرام ہے اور سود میں داخل ہے، خود حدیث نبویؐ میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے آپ ﷺ نے فرمایا: لا تبیعوا الدینار

بالدینارین ولا الدرہم بالدرہمین (۲)

یہاں سونے چاندی کے بجائے آپ ﷺ نے درہم و دینار کا لفظ استعمال فرمایا، جس میں اس بات کی طرف واضح اشارہ موجود ہے کہ جو چیز لوگوں کے لئے ذریعہ تبادلہ بن جائے اور شمن محض کا درجہ حاصل کر لے، وہ ربوی مال بن جاتا ہے اور اس میں کمی بیشی اور نقد و ادھار سود ہو جاتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ قدیم فقہاء نے بعض مواقع پر ایک پیسہ کی بیچ دو پیسے کے بدلہ (بیع الفلس بالفلسین) جائز قرار دی ہے، لیکن وہ اس بات پر مبنی ہے کہ زمانہ قدیم میں یہ سکے ذریعہ تبادلہ بھی تھے اور خود سامان کے درجہ میں بھی خریدے اور بیچے جاتے تھے، لہذا اگر یہ سامان کے درجہ میں خریدے اور بیچے جائیں تو اموال ربویہ میں ان کا شمار نہیں ہوگا اور ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں سکوں کا چلن خالص شمن کی حیثیت سے ہے اور اس طرح کی تاویلات سود کا اتنا وسیع دروازہ کھول دے گی کہ پھر سود کی حرمت کے کوئی معنی باقی نہیں رہ جائیں گے، اس لئے یہ صورت بلاشبہ اور یقیناً سود ہی کی ہے۔

ایسی دو چیزیں جو ایک جنس کی ہوں اور اموال ربویہ میں سے ہوں، اگر ایک عمدہ اور ایک معمولی ہوں تو بھی ان کے تبادلہ میں برابری ضروری ہے، کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت سود میں داخل ہے اور جائز نہیں۔ (۳)

ربہن کے سامان سے استفادہ کرنا، یا ربہن کو ایک مخصوص مدت کے لئے مال مرہون کی خریدی کا نام دینا جائز نہیں اور سود

(۱) بدائع الصنائع ۱۹۲۵، المبسوط ۵۷/۱۵

(۲) منہجہ ۱۱۷/۳

(۳) مسلم ۲۴۶۲، باب الربوا

میں داخل ہے۔

صورت کو ”طلاق بائن“ کہتے ہیں۔

(۳) صراحۃً تین طلاق دی جائے یا دوسری صورت طلاق اختیار کی جائے اور نیت تین طلاق کی ہو، یہ صورت ”طلاق مغلطہ“ ہے۔

اس آخری صورت میں عورت مکمل طور پر حرام ہو جائے گی اور شوہر سابق کے نکاح میں اس وقت تک نہ آ سکے گی جب تک کہ کسی اور مرد کی زوجیت میں رہ کر وطی کے بعد طلاق یافتہ نہ ہو جائے اور عدت نہ گذر جائے، دوسری صورت میں نئے نکاح کے ذریعہ ٹوٹا ہوا رشتہ جوڑا جاسکتا ہے۔ پہلی صورت میں ”رجعت“ کافی ہوتی ہے اور رجعت کے ذریعہ نکاح ٹوٹنے نہیں پاتا اور اسی مناسبت سے یہ طلاق ”طلاق رجعی“ کہلاتی ہے۔ طلاق رجعی کے بعد رجعت کا حق باقی رہنے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ (۴)

رجعت کا ثبوت

طلاق رجعی کے بعد رجعت کے جائز ہونے پر مختلف آیات و روایات شاہد ہیں :

(۱) وبعو لئنن حق بردھن . (البقرہ : ۲۲۸)

(۲) اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسکوهن

بمعروف او فارقوهن بمعروف . (البقرہ : ۲۳۱)

جب تم نے عورتوں کو طلاق رجعی دی اور ان کی عدت پوری ہونے کو آئی تو انہیں یا تو دستور کے موافق نکاح میں رہنے دو یا ان کو قاعدے کے موافق چھوڑ دو۔

اموال ربویہ کی باہم خرید و فروخت کی جائے تو اندازہ سے خرید و فروخت جائز نہیں کہ اس میں کمی بیشی کا اندیشہ ہے اور یہ سود ہے۔ (۱)

ایسے تمام معاملات جس میں نفع متعین کر دیا گیا ہو اور نقصان کا خطرہ قبول نہ کیا گیا ہو، سودی معاملہ ہے اور قطعاً جائز نہیں۔

رجعت

”رجعت“ رکے زبر کے ساتھ ہے، لیکن ”ز“ کو زبردے کر پڑھنا بھی درست ہے (۲) — اصل معنی ”لوٹانے“ کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں پہلے سے قائم نکاح کے برقرار رکھنے کو کہتے ہیں : ”استدامة الملك القائم“ (۳) — رجعت طلاق کے اثر کو ایک حد تک ختم کر دیتی ہے کہ اس کو خاتمہ نکاح کا باعث نہیں ہونے دیتی۔

طلاق رجعی

طلاق دینے کی تین صورتیں ہیں :

(۱) طلاق کے صریح لفظ سے ایک یا دو طلاق دی جائے۔ یہ ”طلاق رجعی“ کہلاتی ہے۔

(۲) مبہم لفظ (کنایہ) سے طلاق دی جائے یا ”طلاق بائن“ کی صراحت کے ساتھ طلاق دی جائے اور نیت تین طلاقیں کی نہ ہو یا کچھ معاوضہ لے کر طلاق دی جائے، اس

(۳) الطلاق مرتان فامساک بمعروف أو تسريح

باحسان . (البقرة : ۲۲۹)

طلاق رجعی دوبار تک ہے، اس کے بعد یا تو عورت کو دستور کے موافق روک لیا جائے یا اچھے طریقہ سے الگ کر دیا جائے۔

(۴) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی تو آپ ﷺ نے ان کو رجعت کا حکم فرمایا۔ (۱)

(۵) ایک روایت کے مطابق خود آپ ﷺ نے حضرت حفصہؓ اور حضرت سودہؓ کو طلاق دی اور رجعت فرمائی۔ (۲)

اسی لئے جیسا کہ مذکور ہوا، اس پر فقہاء کا اجماع و اتفاق ہے۔

رجعت کا طریقہ

رجعت کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ زبان سے رجعت کرے مثلاً بیوی کو کہے کہ ”میں نے تم کو لوٹا لیا“، اس پر گواہ بھی بنالے اور عورت کو اس سے آگاہ بھی کر دے۔ اس طریقہ کو فقہاء نے ”رجعت سنی“ کا نام دیا ہے (۳)۔ رجعت ایسے الفاظ سے بھی ہو سکتی ہے جو صراحتہً رجعت کے مفہوم کو بتلاتے ہوں اور ایسے الفاظ سے بھی جن میں کسی قدر ابہام ہو اور ان میں رجعت کے سوا دوسرے معنی کی بھی گنجائش ہو، فقہ کی اصطلاح میں ایسے الفاظ ”کنایہ“ کہلاتے ہیں، جیسے ”تو میرے نزدیک

ویسے ہی ہے، جیسے پہلے تھی“، ایسے الفاظ میں نیت کی ضرورت ہوگی، اگر رجعت کی نیت کی تو رجعت ہوگی ورنہ نہیں۔ (۴)

رجعت ”فعل“ کے ذریعہ بھی ہو سکتی ہے، یعنی عورت کے ساتھ کوئی ایسا فعل کیا جائے جو بیوی ہی سے کیا جاسکتا ہے، جیسے صحبت، بوسہ، شہوت کے ساتھ چھونا، شرمگاہ کے داخلی حصہ کو شہوت کے ساتھ دیکھنا (۵) اگر عورت ہی کی طرف سے ایسے افعال کی تحریک ہوئی اور بالآخر مرد کے اندر شہوت جاگ اٹھی تب بھی رجعت ہو جائے گی، جیسے شوہر پر اکراہ کر کے عورت نے صحبت کرائی یا خود عورت نے اس کا بوسہ لیا اور شہوت کے ساتھ مساس کیا، اب بھی رجعت ثابت ہو جائے گی (۶)۔ اس کے لئے نہ گواہان کی ضرورت ہے اور نہ عورت کو اطلاع و آگاہی کی (۷)۔ اگر شہوت کے بغیر مطلقہ عورت کو چھوا، یا اس کی شرمگاہ دیکھی تو رجعت نہیں ہوگی (۸) اگر عورت کے پچھلے حصہ (سرین) کو دیکھا تو یہ بھی رجعت نہیں، البتہ اگر عورت کے ساتھ خلاف فطرت فعل کرے تو گو اس کے رجعت ہونے میں اختلاف ہے مگر فتویٰ اسی پر ہے کہ یہ رجعت ہے (۹) مگر ایسا کرنا گناہ ہے، گو اس میں اختلاف ہے کہ مطلقہ رجعیہ کو ساتھ لے کر سفر کرنے میں رجعت ثابت ہوگی یا نہیں؟ مگر قول راجح یہی ہے کہ محض سفر میں اس کی رفاقت رجعت کے لئے کافی نہیں اور نہ اس طرح اس کو سفر میں ساتھ لے جانا جائز ہے۔ (۱۰)

رجعت کا یہ طریقہ جس میں زبان سے رجعت نہ ہو، نہ گواہ

(۱) ابوداؤد ۲۹۶۱، باب فی طلاق السنة (۲) بدائع الصنائع ۱۸۱۳

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ ۱۱۶۲، الفصل السابع فی الرجعة (۴) ہندیہ ۳۶۸۱، الباب السادس فی الرجعة

(۵) حوالہ سابق ۳۶۹ (۶) حوالہ سابق و خلاصۃ الفتاویٰ ۱۱۶۲ (۷) بدائع الصنائع ۱۸۱۳

(۸) حوالہ سابق ۱۸۲ (۹) ہندیہ ۳۷۰۱ (۱۰) دیکھئے: رد المحتار ۵۳۶۲

بنائے جائیں یا گواہان کے سامنے زبانی رجعت کی جائے اور عورت کو اس سے آگاہ نہ کیا جائے، رجعت کا غیر بہتر طریقہ ہے اور اسی لئے فقہاء اس کو ”رجعت بدعی“ کہتے ہیں۔ (۱)
دوسرے فقہاء کی آراء

مالکیہ کے نزدیک صریح الفاظ سے بھی رجعت اس وقت ہوگی جب کہ بولنے والا رجعت کی نیت بھی کرے (۲) — شوافع (۳) اور حنابلہ (۴) کے اس سلسلہ میں متضاد اقوال ہیں کہ زبان سے رجعت کافی ہوگی یا نہیں؟ البتہ قول مشہور کے مطابق ان حضرات کے نزدیک زبان کا بول رجعت کے لئے ضروری ہے، جماع وغیرہ کافی نہیں گو نیت رجعت کی ہو، مالکیہ کے یہاں جماع اور بوسہ و لمس بھی اس وقت رجعت بنتا ہے جب کہ رجعت کی نیت سے کیا جائے۔ (۵)

گواہان کے سلسلہ میں بھی شوافع اور حنابلہ کے دوہرے اقوال موجود ہیں، ایک یہ کہ گواہان کا ہونا سنت ہے، دوسرے یہ کہ نکاح ہی کی طرح گواہان کا ہونا واجب ہے اور یہی ان حضرات کے نزدیک زیادہ معروف و مقبول رائے ہے (۶) البتہ اس پر اتفاق ہے کہ رجعت کے لئے نہ ولی کی موجودگی ضروری ہے (۷) نہ عورت کی رضامندی درکار ہے (۸) — رجعت کو کسی

شرط کے ساتھ مشروط کرنا صحیح نہیں اور ایسی صورت میں رجعت نہیں ہوگی (۹) جیسے ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو میں نے رجعت کی“ (۱۰) — اس پر بھی اتفاق ہے کہ رجعت میں نئے مہر کی ضرورت نہیں۔ (۱۱)

رجعت صحیح ہونے کی شرطیں

رجعت کے لئے شرط ہے کہ مطلقہ عورت سے شوہر نے عملاً جماع کیا ہو، محض خلوت صحیحہ کافی نہیں، اگر جماع سے پہلے طلاق دے دی تو یہ طلاق بائن ہے اور طلاق بائن کی صورت میں رجعت کی گنجائش نہیں (۱۲) — اور یہ بھی ضروری ہے کہ عدت باقی ہو (۱۳) — عدت گزرنے کے بعد طلاق بائن ہو جاتی ہے اور نئے نکاح کے بغیر دونوں میں ازدواجی رشتہ کی بحالی نہیں ہو سکتی۔ اس سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں تفصیل یہ ہے کہ اگر تیسرا حیض دس دنوں مکمل کر کے بند ہوا تو عدت گزرتے ہی رجعت کی گنجائش ختم ہو جائے گی اور اگر دس دنوں مکمل نہیں ہوئے تو یا تو عورت غسل کر لے، یا مکمل ایک نماز کا وقت گزر جائے یا تیمم کر کے کوئی فرض یا نفل نماز پڑھ لے، ان میں سے کسی ایک بات کے بعد ہی رجعت کا وقت ختم ہوگا۔ (۱۴)

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ ۱۱۶/۲

(۲) الشرح الصغير ۶۰۷/۲ (حاشیۃ الصاوی) شوافع کے یہاں الفاظ کتا۔ سے رجعت نہیں ہوتی (شرح مہذب ۲۶۸/۱۷)

اور حنابلہ کے یہاں (المغنی ۳۰۳/۷) (۳) شرح مہذب ۲۶۹/۱۷ (۴) (المغنی ۳۰۳/۷)

(۵) صاوی علی الشرح الصغير ۶۰۷/۲ (۶) دیکھئے: شرح مہذب ۱۷۰/۱۷، المغنی ۳۰۳/۷

(۷) (المغنی ۳۰۳/۷) (۸) شرح مہذب ۲۶۹/۱۷

(۹) حوالہ سابق ۲۶۸، نیز دیکھئے: المغنی ۳۰۵/۷ (۱۰) ہندیہ ۳۷۰/۱

(۱۱) الشرح الصغير ۶۰۷/۲ و حواجیات مذکورہ (۱۲) البحر الرائق ۵۰/۳

(۱۳) بدائع الصنائع ۸۳/۳ (۱۴) ہندیہ ۳۷۱/۱

رجعت کی بابت اختلاف

اگر رجعت کے سلسلہ میں مرد و عورت میں اختلاف ہو جائے تو اگر یہ اختلاف عدت کے درمیان ہی پیدا ہو گیا تو مرد کی بات معتبر ہوگی کہ اس نے رجعت کر لی ہے، کیوں کہ ابھی اس کا حق رجعت باقی ہے اور اگر عدت گزرنے کے بعد اختلاف ہوا تو ثبوت مرد کے ذمہ ہوگا۔ مرد نے گواہان کے ذریعہ رجعت کرنا ثابت کر دیا تو رجعت ثابت ہو جائے گی۔ مرد گواہان پیش نہ کر سکا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کی بات معتبر ہوگی اور اس پر اس سے قسم بھی نہ لی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک عورت سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ ہوگا اور اگر عورت قسم سے انکار کرے تو یہ گویا مرد کے دعویٰ رجعت کی تصدیق ہوگی۔ (۱)

اگر عدت کے گزر جانے اور رجعت کا وقت باقی رہنے اور نہ رہنے ہی کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصولی طور پر عورت کا بیان معتبر ہوتا ہے کیوں کہ اپنے ایام عدت کی بابت وہ امین کا درجہ رکھتی ہے (۲) البتہ ظاہر ہے کہ عورت کا یہ دعویٰ اسی وقت معتبر ہوگا جب کہ طلاق پر گذرا ہوا زمانہ فی الواقع اتنا ہو کہ اس میں عدت گزر سکتی ہو، ورنہ اس کا دعویٰ قابل قبول نہیں ہوگا (۳)۔ اختلاف کی ایک اور نوعیت یہ ہے کہ عورت اس طلاق کے ”طلاق رجعی“ ہونے ہی سے انکاری ہو اور اس کا دعویٰ ہو کہ مرد نے اس سے صحبت کئے بغیر اسے طلاق دے دی ہے، تو اب فیصلہ ثبوت و شہادت کے تابع

ہوگا، اگر عورت کو اتنا بھی اقرار ہو کہ مرد کے ساتھ اس کی مکمل خلوت (خلوت صحیحہ) ہو چکی ہے یا خود مرد اس کو ثابت کر دے، تو پھر مرد کا جماع کرنے کا دعویٰ معتبر ہوگا (۴)۔ کیوں کہ یہ ظاہر ایک صحت مند مرد کی کسی رکاوٹ کے بغیر اپنی بیوی کے ساتھ تہائی میں یہی گمان کیا جاسکتا ہے۔

(طلاق رجعی کے بعد عدت کے احکام اور اس میں نفقہ و سکنی سے متعلق مباحث انشاء اللہ خود لفظ ”عدت“ میں مذکور ہوں گے)

رجم (سنگسار کرنا)

شریعت اسلامی کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد نسل کا تحفظ اور اس کو اختلاط سے بچانا ہے۔ اسی لئے اسلام نے زنا کو نہ صرف حرام کیا بلکہ اس کے بارے میں نہایت شدت برقی اور اس کو کھار ذنوب کے درجہ میں رکھا اور جن جرائم کی سزائیں متعین کر دیں ان میں نہ صرف یہ کہ زنا کو رکھا بلکہ زنا کے لئے شدید تر سزا مقرر کی۔ انھیں سزائوں میں ایک ”رجم“ یعنی سنگسار کرنے کی سزا ہے۔

شادی شدہ زانی کے لئے رجم کی سزا ایک اجماعی مسئلہ ہے جس کی بابت کثرت سے پیغمبر اسلام ﷺ کی قولی اور فعلی احادیث منقول ہیں جو تواتر کے درجہ کو پہنچتی ہیں۔ اسی لئے سوائے خوارج کے اس مسئلہ میں کہیں کوئی اور اختلاف نظر نہیں آتا (۵)۔ موجودہ دور میں مگرین حدیث نے عموماً اور ایک

(۱) ہدایہ مع الفتح ۱۶۳/۳، خلاصۃ الفتاویٰ ۱۱۷/۲

(۲) ہدایہ مع الفتح ۱۶۳/۳

(۳) دیکھئے: المغنی ۳۹۸

(۴) دیکھئے: خلاصۃ الفتاویٰ ۱۱۷/۲

(۵) رد المحتار ۵۳۲/۲

دیے یونہی بٹھا کر رجم کیا جاسکتا ہے۔ مرد پر کھڑے کھڑے سزا جاری ہوگی۔ مرد کے لئے یہ حکم بشمول رجم تمام ہی سزاؤں میں ہے۔ (۲) — رجم کے لئے اوسط درجہ کا پتھر استعمال کرنا چاہئے۔ بہت بڑا پتھر بھی استعمال نہ کرے کہ جس سے چہرہ وغیرہ کے ٹکڑ جانے کا اندیشہ ہو اور بہت چھوٹے پتھر بھی استعمال نہ کرے کہ اس میں رجم زیادہ دیر تک کرنا پڑے گا اور تکلیف زیادہ ہوگی۔ (۳)

رجم میں پیٹ اور پشت کے حصہ پر سنگباری کی جائے گی یعنی ناف سے گردن تک۔ چہرہ اور شرمگاہ کے حصہ پر پتھر نہیں مارے جائیں گے (۴) — مسنون طریقہ یہ ہے کہ رجم کے وقت لوگ جمع ہوں۔ اگر گواہی کے ذریعہ ثابت ہوا ہو تو گواہ رجم کی ابتداء کریں اور اگر خود زانی کے اقرار سے رجم کا جرم ثابت ہو تو بادشاہ یا قاضی پہلے رجم کرے پھر عام لوگ رجم کریں سیدنا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فعل رجم کی ابتداء کے سلسلہ میں یہی تفصیل منقول ہے (۵) — رجم کے وقت مجرم کو کھلی فضا میں لے جانا چاہئے تاکہ یہ عام لوگوں کے لئے عبرت و موعظت کا باعث بنے (۶) رجم کے لئے مناسب ہے کہ نماز کی طرح لوگ صف بستہ کھڑے ہوں، ایک ایک صف رجم کرے اور پیچھے آجائے۔ (۷)

رجم کی سزا بنیادی طور پر دارالاسلام میں نافذ ہوتی ہے جب کہ دارالاسلام کا شہری ہونے کے باوجود ایک شخص زنا کا ارتکاب کرے۔ (۸)

(۳) الشرح الصغير بحاشیہ صلاوی ۳۵۵/۳

(۶) ہدایہ مع الفتح ۱۲۵

(۸) دیکھئے: شرح مہذب (تکملہ) ۷۲۰

آدھ دوسرے اہل علم نے بھی رجم کی سزا کا انکار کیا ہے، جو امت کے اجماع کے مقابلہ شدوذ کا درجہ رکھتا ہے اور قطعاً ناقابل اعتبار ہے۔ رجم سے متعلق حدیثوں کے لئے علامہ زبیلی کی ”نصب الراية جلد ۳“ اور ابن اثیر کی ”جامع الاصول جلد ۳“ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ اردو زبان میں اس موضوع پر مفتی محمد شفیع صاحب اور مولانا مودودیؒ کے رسائل قابل ذکر ہیں۔

کس قسم کے زانی کو رجم کیا جائے؟

رجم کے سلسلے میں دو باتیں قابل ذکر ہیں: اول یہ کہ رجم کس زانی کو کیا جائے گا؟ دوسرے یہ کہ رجم کی کیفیت کیا ہوگی؟ جہاں تک پہلا مسئلہ ہے تو فقہاء نے لکھا ہے کہ رجم کے لئے زانی میں احسان کا پایا جانا شرط ہے۔ احسان سے مراد یہ ہے کہ زنا کرنے والا شخص عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو اور اس کا نکاح صحیح ہو چکا ہو۔ اور اس نکاح صحیح کے ذریعہ زوجین میں صحبت بھی ہوئی ہو، محض خلوت کافی نہیں۔ نیز صحبت کے وقت زوجین میں سے ہر ایک عاقل و بالغ، آزاد و مسلمان رہے ہوں۔ اب وہ شخص ”محسن“ ہوگا اور اگر وہ زنا کا مرتکب ہو تو اس کو رجم کیا جائے گا (۱) — (احسان کے سلسلہ میں دوسرے فقہاء کا مسلک اور مزید تفصیلات خود لفظ احسان کے تحت دیکھی جائیں)

رجم کرنے کا طریقہ

رجم کا طریقہ یہ ہے کہ عورت کے لئے سینے تک گڑھا کھود دیا جائے اور اس میں بٹھا کر رجم کیا جائے۔ یہ بہتر طریقہ ہے

(۴) ہندیہ ۱۳۶/۲

(۵) المغنی ۳۰۶/۹

(۸) دیکھئے: شرح مہذب (تکملہ) ۷۲۰

(۱) بدائع الصنائع ۳۷۷/۷

(۳) حوالہ سابق

(۷) ہندیہ ۱۳۶/۲

رخصت

رخصت کے لفظ میں لغت کے اعتبار سے بنیادی طور پر سہولت اور آسانی کے معنی پائے جاتے ہیں۔ فقہ کی اصطلاح میں ممانعت کی دلیل کے موجود ہوتے ہوئے عذر اور عجز کی بناء پر اس چیز کی اجازت دے دی جائے، یہ رخصت ہے۔ بقول امام سرخسی ”ما استباح للعذر مع بقاء الدلیل المحرم“ (۱) — اور امام غزالی کے الفاظ میں : عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم. (۲)

اطلاق کے اعتبار سے چار قسمیں

رخصت کی کئی تقسیمیں کی گئی ہیں لیکن بنیادی تقسیم دو ہے۔ ایک رخصت کے اطلاق کے اعتبار سے، دوسرے رخصت کے احکام کے اعتبار سے۔ رخصت کے اطلاق کے اعتبار سے امام سرخسی نے اس کی چار قسمیں کی ہیں اور وہ اس طرح کہ رخصت کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور مجازی۔ ایک اعلیٰ درجہ کی، دوسرے کم تر درجہ کی — اور مجازی کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو مجاز ہونے میں مکمل درجہ کی حامل ہیں، دوسرے وہ جو اس سے کم تر درجہ کی ہیں۔ ان چاروں اقسام کی مختصر توضیح اس طرح ہے۔

اعلیٰ درجہ کی حقیقی رخصت یہ ہے کہ سبب حرمت بھی موجود ہو اور حکم حرمت بھی قائم ہو، پھر بھی اس حرام کی اجازت دے دی جائے جیسے حالت اکراہ میں کلمہ کفر کے تلفظ کا مباح ہونا یا حالت اکراہ میں روزہ رمضان کے توڑنے کا جواز۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ سبب حرمت تو موجود ہو، لیکن حکم کا نفاذ سبب سے مؤخر ہو جیسے مسافر اور مریض کے لئے رمضان میں افطار کی اجازت، کہ حرمت افطار کا سبب رمضان کا مہینہ موجود ہے لیکن اس حکم کو شریعت نے سفر کے اختتام اور بیماری سے صحت یا بیانی تک مؤخر کر دیا ہے۔

مجازی رخصت میں اعلیٰ درجہ کی رخصت یہ ہے کہ سابقہ شریعتوں میں جو بعض محرمات ہیں اللہ تعالیٰ نے اس اُمت کے لئے ان کو جائز فرمادیا ہے۔ یہ اپنی اصل اور حقیقت کے اعتبار سے رخصت نہیں ہے کہ رخصت تو سبب حرمت کے قائم ہونے کے باوجود اس شے کو جائز قرار دینے کا نام ہے اور اس اُمت کے لئے ان محرمات کی حرمت کا سبب ہی باقی نہیں رہا کہ اب پہلی شریعتیں منسوخ ہو چکی ہیں۔

رخصت مجازی کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی بات کو شریعت فی الجملہ حرمت و ممانعت کا سبب مانتی ہو، لیکن کسی خاص صورت میں اس سبب کو غیر مؤثر قرار دیتی ہو جیسے رسول اللہ ﷺ نے غیر موجود چیز کی خرید و فروخت کو منع فرمایا، لیکن بیع سلم کی اجازت دی جس میں بچی جانے والی چیز اُدھار ہوتی ہے اور فروختگی کے وقت بیچنے والے کے پاس موجود نہیں ہوتی۔ (۳)

احکام کے اعتبار سے رخصت کی قسمیں

رخصت کی دوسری قسم باعتبار احکام کے ہے، حکم کے اعتبار سے رخصت کی چار قسمیں کی گئی ہیں :

اول یہ کہ رخصت پر عمل کرنا واجب ہو کہ اگر وہ رخصت

(۲) المستصفیٰ ۹۸/۱

(۱) اصول السرخسی ۱۱۷/۱ فصل فی بیان العزیمۃ والرخصۃ

(۳) اصول السرخسی ۱۱۷/۱-۱۲۱ نیز دیکھئے: المستصفیٰ ۹۸/۱

(۳) تخفیف ابدال جیسے وضو اور غسل کی جگہ تیمم۔ مریض کے لئے نماز میں قیام کی جگہ بیٹھنے کی اجازت۔ یعنی ایک حکم کی جگہ دوسرا آسان حکم دے دیا جائے۔

(۴) تخفیف تقدیم: آسانی کے لئے کسی عمل کو مقررہ وقت سے پہلے جائز کر دیا جائے جیسے سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے کی اجازت اور عرفات میں ظہر کے وقت میں نماز عصر کی ادائیگی۔

(۵) تخفیف تاخیر: کسی کام کو مقررہ وقت کے بعد بھی کرنے کی اجازت دے دی جائے جیسے مزدلفہ میں مغرب کی نماز کی عشاء کے وقت ادائیگی۔ مریض اور مسافر کے لئے رمضان کے بعد روزوں کی قضاء کرنے کی اجازت۔

(۶) تخفیف ترخیص یعنی سبب ممانعت موجود ہو پھر بھی ازراہ سہولت ممانعت کا حکم نہ لگایا جائے جیسے نجاست کی تھوڑی مقدار سے درگزر اور اس کے باوجود نماز کا صحیح ہو جانا۔

(۷) تخفیف تغیر یعنی اصل حکم کو باقی رکھتے ہوئے کیفیت میں تبدیلی پیدا کر دی جائے جیسے خوف کی حالت میں نماز پڑھی جائے گی لیکن کیفیت بدل جائے گی۔ (۳)

رخصت کے اسباب

رخصت و سہولت کے اسباب کیا ہیں اس کو قطعی طور پر متعین کیا جانا دشوار ہے، البتہ عام طور پر سات اسباب ہیں جو رخصت کا باعث بنتے ہیں۔ سفر، بیماری، آکراہ، بھول، جہالت، ضرورت و اضطراب اور عموم بلوئی (۴) — فقہاء کے یہاں ان اسباب کے تحت پیدا ہونے والی رخصتوں کے سلسلہ میں بے شمار

سے فائدہ نہ اٹھائے تو گنہگار ہو جیسے حالت اضطراب میں خنزیر وغیرہ کے کھانے کی اجازت۔ (۱)

دوسرے وہ رخصت ہے کہ جس میں کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے لیکن رخصت سے فائدہ نہ اٹھانا بہتر ہے جیسے کلمہ کفر کا تلفظ کہ اگر کوئی شخص اپنی جان دے دے اور کلمہ کفر سے اپنی زبان کو محفوظ رکھے تو وہ عند اللہ مستحق اجر ہوگا۔ (۲)

تیسرے وہ جس میں رخصت سے فائدہ اٹھانا مستحب اور اولیٰ طریقہ کے خلاف ہو جیسے مسافر کے لئے رمضان میں افطار کی اجازت۔

چوتھے ایسی رخصت جس سے فائدہ اٹھانا مستحب اور بہتر ہے مثلاً جس شخص کو سفر کی وجہ سے روزہ میں مشقت ہو رہی ہے اس کے لئے روزہ افطار کر لینا۔

رخصت و تخفیف کی سات صورتیں

رخصت کا بنیادی مقصد احکام میں تخفیف اور سہولت بہم پہنچانا ہے۔ اس تخفیف اور سہولت کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ پس تخفیف اور سہولت و آسانی کی مختلف نوعیتوں کے لحاظ سے سات صورتیں ہیں۔

(۱) کوئی حکم بالکل ہی ساقط اور معاف کر دیا جائے جیسے بیماری کی وجہ سے جماعت اور جمعہ کے وجوب کا ختم ہو جانا۔ اس کو ”تخفیف اسقاط“ کہا جاتا ہے۔

(۲) واجب کی مقدار میں کمی کر دی جائے جیسے چار رکعت نماز سفر میں دو رکعت ہو جاتی ہے۔ اس کو ”تخفیف تنقیص“ کہتے ہیں۔

جزئیات موجود ہیں اور یہ سب دراصل شریعت کے اس بنیادی مزاج پر مبنی ہے کہ وہ انسان کے لئے ناقابل برداشت اور تکلیف دہ حرج پر مبنی احکام نہیں دیتی کہ ما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج: ۷۸) اور یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (البقرہ: ۱۸۵)

(رخصت کے جن اسباب کا یہاں ذکر آیا ہے ان سے کیا رخصتیں اور سہولتیں متعلق ہیں؟ اس کے لئے خود ان ہی الفاظ کو ملاحظہ کرنا چاہئے)

رسول

رسول کے معنی پیام رساں کے ہیں۔

رسول اور وکیل کا فرق

معاملات میں رسول ہی سے قریب ایک اور لفظ وکیل کا ہے، جیسے رسول اپنے مرسل یعنی بھیجنے والے کے لئے عمل کرتا ہے، اسی طرح وکیل اپنے مؤکل کے لئے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ وکیل اپنی رائے سے تصرف کرتا ہے اور وہ معاملہ کے ایجاب و قبول میں اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ رسول اپنی رائے اور ارادہ سے کوئی تصرف نہیں کر سکتا، وہ مرسل کے ارادہ و رغبت کا محض ناقل اور مبر ہوتا ہے۔

نکاح میں اگر کسی شخص کو عقد نکاح کے لئے قاصد بنایا جائے، تو اس قاصد کی حیثیت عملاً وکیل کی ہوتی ہے، یعنی اگر لڑکی کی طرف سے کوئی شخص رسول نکاح بن کر لڑکی کے یہاں گیا،

لڑکی نے دو شخص کی موجودگی میں اس پیغام کو اسی مجلس میں قبول کر لیا، جس میں پیغام پہنچایا گیا تھا، تو نکاح منعقد ہو جائے گا (۱) اگر رسول نے بجائے بھیجنے والے کے خود اپنے آپ سے اس لڑکی کا نکاح کر لیا، تو خود قاصد کا نکاح اس سے منعقد ہو جائے گا (۲) اگر بحیثیت قاصد دوسرے کا نکاح کیا اور وہ لڑکی کی طرف سے قاصد تھا، تو اسے اختیار نہیں کہ عورت کی اجازت کے بغیر مہر پر قبضہ کرے۔ (۳)

اگر شوہر کسی قاصد کے ذریعہ طلاق بھیجے، تو جو نبی قاصد اس شخص کے منشاء کے مطابق پیغام پہنچائے، عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کا کلام شوہر کے کلام کے درجہ میں ہوگا۔ (۴) (رسول اور نبی میں کیا فرق ہے؟ اس کے لئے ملاحظہ ہو: نبی)

رشد (شعور و آگہی)

انسان پر اہلیت کے اعتبار سے جو ادوار آتے ہیں وہ مجموعی طور پر پانچ ہیں، پہلا دور زیر حل (جنین) ہونے کا ہے، دوسرا دور بچپن کا ہے جس میں خیر و شر کے درمیان تمیز کی صلاحیت بالکل نہ ہو، تیسرا دور تمیز و شعور کا ہے کہ آدمی ابھی نابالغ ہو لیکن عام معاملات کی ضروری سوجھ بوجھ پیدا ہو گئی ہو، چوتھا دور بلوغ کا ہے۔ بالغ ہونے کے بعد انسان تمام معاملات کا اہل ہو جاتا ہے اور اس کو اپنے نفس اور مال دونوں ہی میں جائز تصرف کا مکمل اختیار حاصل ہو جاتا ہے کیوں کہ جسمانی بلوغ کے ساتھ انسان عقل و شعور اور معاملہ فہمی کے اعتبار سے بھی بڑی حد تک

بلوغ کی منزل تک پہنچ جاتا ہے۔

تاہم بعض دفعہ انسان کی جسمانی نشوونما اور عقل و شعور کی نشوونما میں قدرتی طور پر خاصا تفاوت ہو جاتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد بھی وہ خیر و شر کی تمیز اور نفع و نقصان کے ادراک کی صلاحیت سے محروم رہتا ہے۔ اسی کیفیت کا نام فقہاء کی زبان میں ”سفاہت“ ہے اور ایسے شخص کو ”غیر رشید“ کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسا شخص جو رشد سے محروم ہے، بقول داماد آفندی :

لا ینفق ماله لیما یحل ولا یمسک عما

یحرم ویتصرف فیہ بالتبذیر والاسراف (۱)

جو جائز کام میں اپنا مال خرچ نہ کرتا ہو، اور حرام راستہ سے اپنے مال کو بچاتا نہ ہو اور اپنے مال میں فضول خرچی اور اسراف کے ساتھ تصرف کرتا ہو۔

چوں کہ اس بے شعوری کی کیفیت کے ساتھ مال کا حوالہ کر دینا خود اس کے لئے نقصان کا باعث ہوتا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

وابتسلوا الیئامی حتی اذا بلغوا النکاح فان

آنستم منهم رشداً فادفعوا الیهم اموالهم .

(النساء : ۶)

قیموں کی سمجھ بوجھ کو آزماتے رہو، یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں۔ پھر اگر ان میں ہوشیاری دیکھو تو ان کا مال ان کے حوالہ کر دو۔

اس آیت کی روشنی میں اس بات پر تمام ہی فقہاء کا اتفاق

ہے کہ رشد و شعور سے محرومی کے ساتھ بالغ ہونے والوں کو ان کا مال حوالہ نہیں کیا جائے گا۔ البتہ فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ پھر کب ان کا مال ان کے سپرد کیا جاسکتا ہے؟۔۔۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پچیس سال کی عمر ہونے تک انتظار کیا جائے گا اور اس کے بعد اس کا مال بہر طور اس کے حوالہ کر دیا جائے گا (۲)۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور فقہائے احناف میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خیال ہے کہ گو وہ شخص بوڑھا ہو جائے پھر بھی جب تک رشد و شعور کی کیفیت نہ پیدا ہو جائے، اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا کیوں کہ قرآن مجید میں اس وقت تک مال ان کے حوالہ کرنے کی ممانعت کی گئی ہے جب تک رشد و شعور کا احساس نہ کر لیا جائے (۳) امام ابوحنیفہؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں مال روک رکھنے کا حکم بطور تادیب کے ہے اور اگر پچیس سال کی عمر تک بھی یہ تادیب مؤثر نہ ہو پائی تو اب بظاہر اصلاح کی توقع نہیں، اس لئے بحیثیت انسان اس کو اپنی املاک میں تصرف کی جو آزادی حاصل ہے وہ بحال کر دی جائے گی (۴)۔ تاہم اس مسئلہ میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول پر ہے۔ (۵)

رشد سے مراد

قرآن کے اس حکم کے مطابق جب بچے بلوغ کے قریب پہنچ جائیں تو اسی وقت سے اس کے شعور اور معاملہ فہمی کی آزمائش کی جانی چاہئے تاکہ اس کی سلامتی عقل پر نظر کرتے ہوئے بلوغ کے ساتھ ہی اس کا مال اس کے حوالہ کیا جاسکے (۶)

(۳) رد المحتار ۹۵/۵

(۲) احکام القرآن للجصاص ۳۴۰/۲

(۱) مجمع الانہر جلد ۳۳۸/۲

(۵) ملتقى الابحر علی هامش مجمع الانہر ۳۳۹/۲ (۶) المغنی ۳۰۲/۳

(۴) حوالہ سابق ۹۴/۵

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے بے شعور شخص کے تصرفات اس وقت سے بے اثر ہوں گے جب کہ قاضی نے اس کے اختیارات مالی سبب کرنے (حجر) کا فیصلہ کیا ہو۔ گویا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی ہی کو اختیارات سے محروم کرنے کا حق حاصل ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہی وہ اختیارات سے محروم ہو جائے گا اور اس کے تصرفات ناقابل نفاذ ہوں گے۔ (۵)

رشوت

رشوة ”رشاً“ سے ماخوذ ہے، رشاً کے معنی اس رسی کے ہے جس کے ذریعہ پانی تک پہنچا جائے، چوں کہ رشوة کے ذریعہ انسان ناحق کو حاصل کرتا ہے اس لئے اس کو رشوة کہتے ہیں۔ یہ ”راء“ کے زیر اور پیش دونوں طرح صحیح ہے۔ رشوة دینے والے کو راشی، رشوة لینے والے کو ”مرتشی“ اور دونوں کے درمیان واسطہ اور ذریعہ بننے والے کو ”رائش“ کہا جاتا ہے (۶)۔ فقہ کی اصطلاح میں رشوة وہ مال ہے جو کسی کے حق کو باطل کرنے کے لئے یا کسی باطل کو حاصل کرنے کے لئے دیا جائے مابعدی لابطال حق او لاحقاق باطل۔ (۷)

رشوت لینا حرام ہے

رسول اللہ ﷺ نے رشوة لینے کی بھی ممانعت فرمائی ہے اور رشوة دینے کی بھی، چنانچہ ارشاد فرمایا کہ رشوت لینے والے اور

”رشد“ سے امور دنیا کی آگہی مراد ہے چاہے وہ دین کے اعتبار سے فاسق و بد عمل ہو، لیکن اگر دنیوی معاملات میں سوچہ بوجھ کا حامل ہو تو اختیارات و تصرفات کے معاملہ میں وہ رشید سمجھا جائے گا، یعنی رشید سے مراد باشعور ہے چاہے وہ دین دار نہ ہو۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے رشد کا یہی مفہوم منقول ہے (۱) یہی رائے اکثر فقہاء کی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک رشد کا تعلق انسان کی دینی کیفیت و حالت سے بھی ہے۔ (۲)

سوال یہ ہے کہ ایسے غیر رشید شخص کے کون سے تصرفات نافذ ہوں گے اور کون سے تصرفات نافذ نہ ہوں گے؟ اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ جو معاملات منعقد ہونے کے بعد فتح ہونے کا احتمال نہیں رکھتے جیسے طلاق یا غلام کو آزاد کرنا وہ تو بہر حال نافذ ہوں گے۔ اسی طرح جو اسباب سزا ہیں جیسے قتل کی وجہ سے قصاص یا دیت کا واجب ہونا اور شرعی حدود، اگر یہ غیر رشید شخص ان اسباب کا ارتکاب کر لے تو سزا بھی جاری ہوگی۔ البتہ ایسے تصرفات جو ہزل و مزاح میں صحیح نہیں ہوتے اور منعقد ہونے کے بعد فتح کئے جاسکتے ہیں جیسے خرید و فروخت، ہبہ، اجارہ، صدقہ، یہ نافذ نہیں ہو گے (۳) البتہ یہ تفصیل امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پچیس سال کی عمر تک گو مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا مگر اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے (۴)۔ جیسا کہ مذکور ہوا اس سلسلے میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول پر ہے۔

(۳) مجمع الانہر ۳۳۹/۲، ہندیہ ۵۵/۵

(۶) النہایۃ لابن اثیر ۲۲۶/۲

(۲) المغنی ۳۰۱/۳

(۵) ہندیہ ۵۶/۵

(۱) درمختار علی ہامش رد ۹۵/۵

(۳) رد المحتار ۹۳/۵

(۷) کتاب التعریفات ۱۲۵

دینے والے پر لعنت ہو (۱)۔ البتہ رشوة لینا تو بذات خود حرام ہے اس لئے یہ کسی صورت جائز نہیں۔ لیکن رشوة دینا چوں کہ رشوة لینے والے کے لئے حوصلہ افزائی کا باعث ہے اور اس کا مقصود حرام کی تحصیل یا دوسرے شخص کو اس کے جائز حق سے محروم کرنا ہے۔ اس لئے اس کی ممانعت کی گئی ہے۔ لہذا رشوة لینا تو کسی طور حلال اور جائز نہیں۔

رشوت دینے کا حکم

لیکن رشوت دینا اس وقت جائز ہے، جب اس کا مقصد اپنے آپ کو ظلم سے بچانا یا صرف انصاف کا حاصل کرنا ہو اسی لئے فقہاء نے اس سلسلہ میں تفصیل کی ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں کسی قدر تفصیل سے اس کا تجزیہ کیا گیا ہے جس کا حاصل اس طرح ہے :

☆ محبت اور زیادہ تعلق کے لئے ایک شخص کا دوسرے شخص کو تحفہ دینا اور لینا جائز ہے اور یہ ہدیہ ہے نہ کہ رشوت۔

☆ کسی شخص سے جان یا مال کا خوف ہو یا خود بادشاہ سے اس کی افتاد طبع یا عام مزاج کے پیش نظر ظلم کا اندیشہ ہو تو اس سے بچنے کے لئے مال دینا جائز ہے البتہ لینا حرام۔

☆ کسی شخص کو اس لئے کچھ دیا جائے کہ سلطان اور ذمہ دار کی نگاہ میں وہ اس کی درخواست کو قابل قبول بنادے اور وہ جو حاجت پیش کر رہا ہو وہ خود بھی حرام ہو تو اس صورت میں نہ اس کا دینا حلال ہوگا اور نہ اس کا لینا حلال۔

☆ اگر یہی عمل اپنی کسی جائز خواہش کے لئے کرے اور مال

☆ اگر دینے کا مقصد یہی ہو لیکن لین دین کے وقت کوئی صراحۃً شرط نہ طے پائی ہو تو اس صورت کے بارے میں بھی مشائخ کی رائیں مختلف ہیں (۲)۔ راقم کا خیال ہے کہ اگر پہلے سے اس سے ہدایا اور تحائف کا لین دین کا تعلق نہ رہا ہو تو یہ بھی کراہت سے خالی نہیں کہ جو بات عرف و عادت سے متعین ہو جاتی ہے وہ شرط ہی کے درجہ میں ہوا کرتی ہے۔

قاضی کے لئے خصوصیت سے اس کے منصب و مقام کی نزاکت اور اہمیت کی وجہ سے ہدیہ قبول کرنے میں بھی بڑی احتیاط کا حکم ہے کہ بعض دفعہ رشوة کو ہدیہ کا پیرہن دے دیا جاتا ہے (۳) اور یہی حکم ہر اس شخص کے لئے ہے جس کے ہاتھ میں اختیارات ہوں اور جو کسی ذمہ داری پر فائز ہو (۴)۔

(تفصیل لفظ ”ہدیہ“ کے تحت دیکھی جائے)

رضا

ضروری ہوگی اور صاحب معاملہ کو اختیار حاصل ہوگا کہ بعد میں اس قسم کے ”رضا“ سے محروم معاملات کو صحیح کر دے والرضی شرط لصحة هذه العقود وكذا الصحة الاقرار فلذا صار له حق الفسخ والامضاء . (۲)

اظہار رضا کے ذرائع

رضامندی کے اظہار کا سب سے اہم اور بے غبار وسیلہ ”زبان“ ہے، لیکن اس کے علاوہ فقہاء نے مختلف معاملات میں فعل، اشارہ، تحریر اور سکوت کو بھی رضامندی کی دلیل تسلیم کیا ہے خرید و فروخت کی ایک صورت ”تعاطی“ کہلاتی ہے، خریدار نے مکان سے ایک سامان اٹھایا اور پیسے بڑھائے۔ بیچنے والے نے پیسے لئے اور خاموشی اختیار کی، یہ صورت جائز ہے (۳) یہاں طرفین کا لین دین کا عمل خرید و فروخت اور قیمت و سامان پر رضامندی کی دلیل ہے۔

اسی طرح بعض مواقع پر اشارہ کو بھی رضامندی کی دلیل تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ نکاح جیسے نازک مسئلہ میں بھی اگر گونگا واضح طور پر نکاح کا اشارہ کر سکتا ہو تو اشارہ کو قبول نکاح کے لئے کافی سمجھا گیا ہے۔ (۴)

تحریر کو اکثر معاملات میں رضامندی کے اظہار کا طریقہ مانا گیا ہے البتہ نکاح کے معاملہ میں ایک شخص غائب کی طرف سے تو اظہار رضامندی کے لئے تحریر کافی ہوگی جو لوگ موجود ہوں ان کے لئے ضروری ہوگا کہ بول کر اپنی رضامندی کا اظہار کریں۔ (۵)

کسی چیز کو دل سے پسند کرنا ”رضا“ ہے۔ رضا سے دوسرا قریبی لفظ ”اختیار“ ہے۔ عام طور پر فقہاء نے ان دونوں الفاظ کو ہم معنی اور اہم مصداق تصور کیا ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کے نزدیک اختیار عام ہے اور ”رضا“ اس کے مقابلہ خاص اور محدود ہے۔ علامہ شامیؒ نے ”اکراہ“ کی بحث میں متفرق مقامات پر اس طرف اشارہ کیا ہے۔ (۱)

شامی اور دوسرے علماء حنفیہ کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ ”اظہار رضا“ کا نام اختیار ہے خواہ اس میں دل کی خوشنودی بھی شامل ہو یا نہ ہو، اور حقیقی خوشنودی کا نام ”رضا“ ہے، پھر کہتے ہیں کہ بعض امور وہ ہیں جن کو شریعت نے ہزل و مزاح کی صورت میں بھی منعقد قرار دیا ہے اور یہ ہیں : نکاح، طلاق، عتاق، رجعت اس لئے ان میں ”اختیار“ یعنی زبان سے ایجاب و قبول یا طلاق وغیرہ کے الفاظ کہہ دینے کافی ہیں، خواہ یہ ازراہ مزاح کہے گئے ہوں یا اکراہ و مجبوری کے تحت کہلائے گئے ہوں، یا دل اور زبان کی رفاقت کے ساتھ کہے گئے ہوں، ان کے نافذ و صحیح ہونے کے لئے رضا ضروری نہیں، کچھ معاملات وہ ہیں جن کو شریعت نے مزاح کی صورت میں نافذ قرار نہیں دیا ہے، جیسے : خرید و فروخت، اجارہ و کرایہ داری وغیرہ اکثر مالی معاملات، اگر جبر و دباؤ کے ذریعہ ان کا ایجاب و قبول کرا لیا جائے، تو چونکہ ”اختیار“ پایا گیا اس لئے یہ معاملات منعقد تو ہوں گے مگر صحیح نہ ہوں گے۔ ان کی صحت کے لئے ”رضا“

(۲) حوالہ سابق ۸۱

(۵) حوالہ سابق ۳۲۵

(۱) دیکھئے: ردالمحتار ۸۳/۵-۸۰ کتاب الاکراہ

(۳) ردالمحتار ۲۷۱/۲

(۴) ردالمحتار ۲۷۱/۲

- (۱) دودھ کی کتنی مقدار حرمت کو ثابت کرتی ہے؟
 - (۲) دودھ کا کس طور معذہ تک پہنچنا باعش حرمت ہے؟
 - (۳) دودھ پینے اور پلانے کی مدت کیا ہے؟
 - (۴) دودھ سے حرام ہونے والے رشتے کیا ہیں؟
 - (۵) اس حرمت کو ثابت کرنے کا طریقہ کیا ہے؟
- نیچے انہیں نکات پر گفتگو کی جاتی ہے۔
- دودھ کی مقدار**

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرمت رضاعت پیدا ہونے کے لئے دودھ کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں۔ دودھ کی قلیل سے قلیل مقدار جو معذہ تک پہنچ سکتی ہے، حرمت پیدا کر دے گی (۴) کیوں کہ قرآن وحدیث میں جہاں حرمت رضاعت کا ذکر ہے، وہاں مطلق رضاعت کو باعث حرمت بتایا گیا ہے، کسی خاص مقدار کی تحدید نہیں کی گئی ہے (۵)۔ یہی رائے مالکیہ کی ہے۔ (۶)

اکثر فقہاء دودھ کی مقدار میں تحدید کے قائل ہیں، شوافع اور حنابلہ کا خیال ہے کہ پانچ دفعہ دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہوگی۔ پانچ دفعہ سے مراد یہ ہے کہ عورت دودھ پلانا شروع کرے اور بچہ آسودہ ہو کر از خود پستان چھوڑ دے، اب یہ ایک دفعہ ہوا (۷) کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ قرآن میں اولاً ”عشر رضعات معلومات یحرمن“ دس دفعہ دودھ پینا حرمت پیدا کرے گا، کا حکم نازل ہوا تھا، بعد کو دس کی

سکوت اور خاموشی کے سلسلے میں اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ جو ساکت ہو اس کی طرف کلام کو منسوب نہ کیا جائے۔ لیکن اگر موقع محل گفتگو کا ہو اور اس وقت خاموشی اختیار کی جائے تو بعض دفعہ سکوت گفتگو کے قائم مقام ہو جاتا ہے (۱)۔ چنانچہ نکاح کے معاملہ میں کنواری لڑکی کی حیا کو دیکھتے ہوئے شریعت نے صریح اظہار رضامندی کا مکلف نہیں بنایا ہے اور کہا ہے: اذنہا صماتہا۔ (۲)

(مختلف معاملات میں اظہار رضامندی اور اس معاملہ کے انعقاد کے لئے کیا الفاظ مطلوب ہوں گے اور کون سے ذرائع اختیار کئے جائیں گے؟ ان کو انہیں الفاظ کے ذیل میں دیکھا جاسکتا ہے)

رضاعت

”رضاعت“ کے زیر اور زیر کے ساتھ ہے، ”ت“ کے بغیر صرف ”رضاع“ کو ”ز“ کے زیر کے ساتھ پڑھنا چاہئے۔ مگر بعض اہل لغت نے اس لفظ کو بھی ”ز“ کے زیر کے ساتھ درست قرار دیا ہے (۳)۔ معنی دودھ پلانے کے ہیں، شریعت میں جن اسباب کی بناء پر دوسرے عورت کے درمیان ہمیشہ کے لئے حرمت کی دیوار کھڑی ہو جاتی ہے اور وہ ایک دوسرے کے لئے حرام ہو جاتے ہیں، ان میں ایک ”رضاعت“ بھی ہے۔ اس سلسلہ میں متعدد مسائل قابل ذکر ہیں:

(۱) ان دونوں قواعد کے سلسلے میں ملاحظہ ہو: ”الاشباہ والنظائر مع غز عیون البصائر“ ۴۳۸/۱ (۲) بخاری ۱۰۳۱/۲

(۳) شرح مہذب ۲۰۸/۱۸ نیز دیکھئے: الشرح الصغیر ۱۹/۲ (۴) والقلیل مفسر بما یعلم انہ وصل الی الجوف، ہندیہ ۳۳۲/۱

(۵) بدائع الصنائع ۷/۳ (۶) بدایۃ المجتہد ۳۵۲، الفصل الثالث فی مانع الرضاع

(۷) شرح مہذب ۲۱۳/۱۸

جبکہ پانچ کا حکم نازل ہوا اور وفات نبوی ﷺ تک یہ قرآن میں پڑھا جاتا تھا۔ (۱)

کب دودھ کا معدہ تک پہنچنا باعثِ حرمت ہے؟

جس طرح پستان سے دودھ کا پینا اور پلانا حرمت کا باعث ہے اسی طرح بچہ کے منہ میں دودھ کا ڈال دینا، حلق میں دودھ ڈال دینا تاکہ کی راہ سے دودھ کا پہنچنا بھی سببِ حرمت ہے۔

کان یا پانچانہ کے راستہ سے دودھ کا پہنچنا باعثِ حرمت نہیں، امام محمدؒ کے نزدیک گوہنہ سے بھی حرمت رضاعت ثابت ہو سکتی ہے، مگر اس پر فتویٰ نہیں ہے۔ اگر دودھ خالص نہ ہو بلکہ کسی

چیز کے ساتھ ملا کر دیا جائے تو تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی جامد غذائی چیز کے ساتھ دودھ ملا کر دیا جائے تو چاہے بظاہر دودھ کی مقدار غالب ہو پھر بھی حرمت ثابت نہ ہوگی، خواہ اسے پکایا گیا ہو یا نہ

پکایا گیا ہو۔ اگر بہتی ہوئی چیز کے ساتھ ملا کر پلایا جائے تو اعتبار غلبہ کا ہے۔ دودھ غالب ہے تو حرمت ثابت ہو جائے گی،

مغلوب ہے تو حرمت پیدا نہ ہوگی، یہ حکم کسی مشروب کے ساتھ ملانے کا بھی ہے، پانی کے ساتھ ملانے کا بھی اور دواء کے ساتھ

ملانے کا بھی، اور غلبہ کا اندازہ مزے، رنگ اور بو سے ہوگا۔ دو غورتوں کا دودھ مخلوط کر کے بچہ کو پلایا، تو صحیح تر قول کے مطابق

دودھ کی مقدار کی کمی بیشی سے صرف نظر کرتے ہوئے دونوں ہی خواتین سے حرمت ثابت ہو جائے گی، اگر دودھ اور مخلوط شی

مقدار میں برابر ہو، تب بھی احتیاطاً دونوں سے حرمت ثابت ہو جائے گی۔ (۲)

شواہخ کے نزدیک ہنہ سے بھی حرمت رضاعت ہو جائے

گی (۳)۔ اور مالکیہ کے یہاں دودھ کسی شی کے ساتھ مخلوط کر کے دیا جائے تو۔ بلا لحاظ غلبہ۔ باعثِ حرمت ہے۔ (۴)

مدت رضاعت

رضاعت کی مدت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ڈھائی سال اور امام مالکؒ (۵)، شافعیؒ، احمدؒ۔ نیز خود احناف میں امام

ابو یوسفؒ و محمدؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک دو سال ہے (۶)۔ ان حضرات کے پیش نظر یہ آیات و روایات ہیں :

الوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین

لعن اراد ان یتیم الرضاعة . (البقرہ : ۲۳۳)

مائیں بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں، یہ حکم

اس شخص کے لئے ہے جو پوری مدت تک دودھ

پلوانا چاہے۔

فصالة فی عامین . (النسہ : ۱۴)

اس کے دودھ چھڑانے کی مدت دو سال ہے۔

حملة و فصالة ثلاثون شهرا .

اس کا پیٹ میں رہنا اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینے

میں ہوتا ہے۔

(۱) فتح الباری علی البخاری ۱۳۷۹، باب من قال : لا رضاع بعد الحولین

(۲) ملخصاً: ہندیہ ۳۴۴-۳۵۱ (۳) شواہخ کے اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں، مگر قول اول صحیح ہے۔ شرح مہذب ۲۱۵/۱۸

(۴) الشرح الصغیر ۷۲۰/۲

(۵) البتہ مالکیہ کے یہاں رضاعت کے تسلسل کی صورت میں دو سال دو ماہ تک حرمت ثابت ہوتی ہے، الشرح الصغیر ۷۲۲-۷۲۷/۲

(۶) بدائع الصنائع ۶/۳

پوچھو، لا تسالونی عن شیء مادام هذا الحبرین
اظهر کم۔ (۳)

اگر مدت رضاعت کی تکمیل سے پہلے ہی بچہ غذا کا عادی
ہو گیا اور دودھ سے مستغنی ہو گیا، پھر بھی دودھ پی لے تو حرمت
ثابت ہو جائے گی۔ (۵)

رضاعت سے حرام ہونے والے رشتے

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو رشتے نسب کی وجہ سے حرام
ہوتے ہیں، وہ رضاعت کی وجہ سے بھی حرام ہو جاتے ہیں
”یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب“ (۶) —
اسلامی نقطہ نظر سے رشتوں کی پیدائش تین ذرائع سے ہوتی ہے:
نسب، صہر (سرالی رشتہ) اور رضاعت۔ پس جیسے نسب کی وجہ
سے ماں، باپ پر بال بچے اور بچوں پر ماں باپ اور ایک
دوسرے پر ان کے اصولی و فروعی رشتہ دار حرام قرار دیئے گئے
ہیں اور بھائی، بہن، پھوپھی، خالہ، چچا اور ماموں نسبی محارم ہیں۔
اسی طرح یہ رضاعی رشتے بھی حرام ہیں، اس سے بعض صورتیں
مستثنیٰ ہیں۔ ابن نجیمؒ نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے (۷) ان
میں بنیادی طور پر دو صورتیں مستثنیٰ ہیں، اول یہ کہ رضاعی بہن کی
ماں سے نکاح جائز ہے، نسبی بہن کی ماں سے نکاح جائز نہیں کہ
یا تو وہ حقیقی ماں ہوگی یا سوتیلی ماں، دوسرے اپنے رضاعی بیٹے
کی بہن سے نکاح جائز ہے، نسبی بیٹے کی بہن سے نکاح جائز
نہیں کہ یا تو وہ سگی بیٹی ہوگی یا سوتیلی۔ (۸)

اس آیت میں حمل اور دودھ کی مجموعی مدت ۳۰ ماہ بتائی گئی
ہے اور کم سے کم مدت حمل ۶ ماہ ہے۔ اس طرح ۲۴ ماہ مدت
رضاعت ہوتی ہے۔

نیز آپ ﷺ نے فرمایا: لا رضاع بعد الحولین۔ (۱)
واقعہ ہے کہ ظاہر نص سے جمہور فقہاء کی رائے قریب ہے
اور اسی میں احتیاط ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

مدت رضاعت کے بعد دودھ پینے اور پلانے سے حرمت
ثابت نہ ہوگی، عہد صحابہ میں اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کو
اختلاف تھا اور وہ کسی بھی سن و سال کے آدمی کو دودھ پلا دینے
سے حرمت رضاعت پیدا ہو جانے کی قائل تھیں، مگر کاسانیؒ نے
ایک قول ان کے رجوع کر لینے کا بھی نقل کیا ہے (۲) —

اس مدت کے بعد نہ دودھ پلانا جائز ہے اور نہ اس سے حرمت
متعلق ہوگی (۳) چنانچہ اگر شوہر نے بیوی کا دودھ پی لیا تو
حرمت تو ثابت نہ ہوگی، البتہ گناہ ہوگا، ایک صاحب کے ساتھ
ایک واقعہ پیش آیا کہ انھوں نے اپنی بیوی کا پستان چوسا تو دودھ
حلق سے نیچے اتر گیا۔ انھوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے
دریافت کیا، آپ ﷺ نے جواب دیا کہ عورت اس مرد پر
حرام ہو جائے گی، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اطلاع ملی تو
اس سے اختلاف کیا اور فرمایا کہ دو سال کی عمر کے بعد حرمت
رضاعت پیدا نہیں ہو سکتی، ابو موسیٰ اشعریؓ نے سنا تو فرمایا
کہ جب تک یہ عظیم عالم تمہارے درمیان ہیں، مجھ سے مسئلہ نہ

(۳) ہدایہ مع الفتح ۳۱۰/۳-۳۰۹

(۶) بخاری ۱۵/۴، کتاب النکاح

(۲) بدائع الصنائع ۶/۴

(۵) ہندیہ ۳۳۳/۱، کتاب الرضاع

(۸) ہدایہ مع الفتح ۳۸۰/۳-۳۷۷

(۱) بخاری ۱۶/۴، کتاب النکاح

(۳) شرح مہذب ۲۱۱/۸

(۷) البحر الرائق ۹۵/۳

اسی طرح سرالی رشتہ کی وجہ سے جو چار سلسلہ ہائے (شوہر کے اصول و فروع، بیوی کے اصول و فروع) قربت حرام ہو جاتے ہیں، رضاعت کی وجہ سے بھی وہ حرام ہو جائیں گے (۱)۔ رضاعت میں بنیادی اصول یہ ہے کہ شیر خوار بچہ یا بچی دودھ پلانے والی کے پورے خاندان پر حرام ہو جائے گی مگر یہ حرمت صرف اس کی ذات ہی تک محدود ہوگی، اس کے دوسرے رشتہ داروں تک متعدی نہ ہوگی، مثلاً شیر خوار کا بھائی دودھ پلانے والی پر، یا اس کی بہن دودھ پلانے والی کے شوہر یا بھائی پر حرام نہ ہوگی، لیکن دودھ پلانے والی کے رشتہ داروں کی طرف حرمت متعدی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دودھ پلانے والی عورت کے بال بچے، شوہر اور اس کے، نیز خود اس عورت کے بھائی بہن شیر خوار پر حرام ہو جائیں گے، اسی کو فقہاء نے ایک شعر میں اس طرح بیان کیا ہے :

از جانب شیردہ ہمہ خویش شوند

از جانب شیرخوار فقط شیرخوار

رضاعت کا ثبوت

حرمت رضاعت دو طریقوں سے ثابت ہو سکتی ہے : شوہر کا اقرار و اعتراف، بینہ و ثبوت، بینہ سے مراد عام معاملات کی طرح دو مسلمان مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ہے، اس سے کم گواہان کے ذریعہ حرمت رضاعت ثابت نہیں ہو سکتی، کیوں کہ حضرت عمر ؓ سے مروی ہے کہ رضاعت پر دو سے کم گواہ معتبر نہیں، البتہ احتیاط اور تورع و تقویٰ کا تقاضا ہے کہ اگر

ایک شخص بھی اس کی خبر دے اور یہ ظاہر اس کے جھوٹ بولنے کی کوئی وجہ نظر نہ آتی ہو تو باہم علاحدگی اختیار کر لی جائے، حضرت عقبہ بن حارث ؓ نے بنت ابی احاب سے نکاح کیا تھا، ایک کالی کلوٹی خاتون آئیں اور مدعی ہوئیں کہ انھوں نے دونوں کو دودھ پلایا ہے، عقبہ ؓ اس خبر کو قبول کرنے کو تیار نہ تھے، پھر بھی آپ ؐ نے ان کو حکم فرمایا کہ بنت احاب کو علاحدہ کر دیں۔ (۲)

امام مالک ؒ اسی روایت کی بناء پر ایک عورت کی اطلاع کو بھی حرمت ثابت ہونے کے لئے کافی قرار دیتے ہیں (۳) امام شافعی ؒ کے نزدیک چون کہ یہ مسئلہ خواتین کا ہے، پستان خواتین ہی دیکھ سکتی ہیں اس لئے چار عورتوں کی گواہی سے بھی حرمت ثابت ہو جاتی ہے (۴)۔ مگر حضرت علی ؓ سے مروی ہے کہ ایک صاحب نے استفسار کیا کہ ایک عورت کہتی ہے کہ اس نے ہم زوجین کو دودھ پلایا تو کیا ہم ایک دوسرے پر حرام ہو گئے، آپ ؐ نے فرمایا : وہ تمہاری بیوی ہے، کوئی تم پر اس کو حرام نہیں کر سکتا، ہاں تم احتیاط کرو تو بہتر ہے۔ اسی طرح کی بات حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے بھی مروی ہے۔ (۵)

یہ حکم ہر دو صورت میں ہے، اس وقت بھی جب نکاح سے پہلے کوئی دودھ کا دعویٰ کرے اور اس وقت بھی جب نکاح کے بعد دودھ کا دعویٰ کیا جائے (۶)۔ اگر شرعی ثبوت شوہر کے سامنے آ جائے تو اب اس کے لئے عورت کے ساتھ رہنا جائز نہیں، ایک دوسرے سے الگ ہو جانا چاہئے (۷)۔ در نہ قاضی

(۳) ہدایہ مع الفتح ۳۶۱/۳

(۶) ہندیہ ۱۰۰/۳

(۲) بدائع الصنائع ۱۵-۱۴۳

(۵) حوالہ منکور ۱۵

(۱) بدائع الصنائع ۴۴

(۳) بدائع ۱۴۳

(۷) ہندیہ ۳۷۷/۱

تفریق کر دے گا۔

رفت سے مراد

پہلی آیت میں اتفاق ہے کہ رفت سے جماع مراد ہے (۳) اور ظاہر ہے کہ جب جماع جائز ہے تو دوائی جماع بدرجہ اولیٰ جائز ہوں گے۔ دوسری آیت میں رفت سے کیا مراد ہے؟ اس میں مفسرین کے درمیان اختلاف ہے۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ جماع ہی مراد ہے۔ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ عورتوں سے متعلق لذت آمیز تذکرہ (۴)۔ اصل میں رفت ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کی مرد عورت سے خواہش رکھے۔ جماع، تذکرہ جماع، فحش گفتگو، بقول زجاج "الرفت کلمۃ جاحۃ لکل مایوید الرجل من امراته" (۵) اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ رفت صرف وہی فحش گفتگو ہے جو عورتوں کے سامنے کی جائے، یہ رائے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ یا مطلق فحش گفتگو، جو عورت موجود نہ ہو یہ اکثر لوگوں کی رائے ہے اور رفت کا لغوی معنی بھی اسی نقطہ نظر کی تائید میں ہے۔ (۶) تاہم فقہاء قریب قریب اس بات پر متفق ہیں کہ حالت احرام میں عورت سے نہ صرف جماع بلکہ شہوت کے ساتھ لمس اور فحش گفتگو بھی جائز نہیں۔ (۷)

رقبہ

رقبہ کے معنی گردن کے ہیں۔ وضو میں گردن کے مسح کا کیا

رضاعت اگر مرد کے اقرار سے ثابت ہو تو اگر ابھی دخول نہیں ہوا ہو تو نصف مہر اور دخول ہو چکا ہے تو کل مہر اور عدت کا نفقہ و سکنی واجب ہوگا (۱) اگر گواہان کے ذریعہ حرمت ثابت ہوئی تو دخول نہ ہونے کی صورت کچھ واجب نہیں، صحبت کر چکا ہے تو مہر متعین اور عورت کے خاندانی مہر (مہر مثل) میں سے کم ترکی ادائیگی واجب ہوگی، نیز دوسرے فاسد نکاح کی طرح اس میں بھی عدت کا خرچ اور سکنی واجب نہیں ہوگا۔ (۲)

رفت

قرآن مجید نے دو مواقع پر رفت کا ذکر کیا ہے۔ ایک روزے کے سلسلے میں کہ :

احل لکم لیلۃ الصیام الرفت الی نساء کم
(البقرہ : ۱۸۷)

روزوں کی راتوں میں اپنی عورتوں کے پاس جانا تمہارے لئے جائز کر دیا گیا ہے۔
دوسرے حج کے سلسلے میں

فلارفت ولا فمسوق ولا جدال فی الحج .
(البقرہ : ۱۹۷)

حج کے دنوں میں نہ عورتوں سے ہمبستری جائز ہے اور نہ کوئی گناہ کا کام اور نہ لڑائی جھگڑا۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۲۸۱/۱

(۵) الجامع لاحکام القرآن (قرطبی) ۳۱۵/۲

(۲) حوالہ سابق ۱۵

(۳) روح المعانی ۶۷/۲ احکام القرآن للجصاص ۳۸۳/۱

(۷) احکام القرآن للجصاص ۳۸۳/۱

(۶) دیکھئے۔ تفسیر کبیر ۱۶۳/۵

پانی کے حکم میں نہیں ہے لہذا نئے پانی کے بغیر مسح کر لینا کافی ہے۔ (۶)

واقعہ ہے کہ علامہ حلبیؒ کی بات زیادہ قرین صواب معلوم ہوتی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

رقعی

”رقعی“ ہبہ کی ایک خاص صورت تھی، جو زمانہ جاہلیت میں مروج تھی۔ ”رقعی“ کا طریقہ یہ تھا کہ ایک شخص کہتا: ”یہ چیز تمہاری ہے، جب تک تم زندہ رہو، اگر مجھ سے پہلے تمہاری موت ہو گئی تو یہ چیز مری طرف لوٹ آئے گی“ (۷) اس کے لئے اس طرح کی تعبیر بھی اختیار کی جاتی تھی: هذه الدار لك رقبی اصل میں ”رقعی“ کے لفظ میں انتظار کا معنی پایا جاتا ہے، ہبہ کی اس صورت میں دونوں فریق کو فریق مقابل کی موت کا گویا انتظار رہتا تھا، اسی لئے اس کو ”رقعی“ کہتے تھے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رقبی باطل ہے، یعنی یہ کلام بے اثر ہے اور اس کے ذریعہ ہبہ نہیں ہوتا (۸) ان حضرات کا استدلال قاضی شریحؒ کی روایت سے ہے کہ آپ ﷺ نے ”عمری“ (ہبہ کی ایک خاص صورت) کو جائز قرار دیا اور رقبی کو باطل، اجاز العمری وابطال الرقبی (۹) — یہی رائے مالکیہ کی ہے (۱۰) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک رقبی ہبہ کے حکم میں ہے اور جس کو ”رقعی“ کیا جائے وہ دائمی طور پر اس کا مالک

حکم ہے؟ اس سلسلہ میں مشائخ حنفیہ کے یہاں بھی اختلاف ہے، قاضی خان کا تو خیال ہے کہ یہ نہ سنن میں ہے اور نہ آداب میں۔ بعضوں نے ادب، بعضوں نے سنت اور بعضوں نے مستحب قرار دیا ہے۔ تاہم مستحب ہونے کو ترجیح دی گئی ہے (۱) فقہاء شوافع کے یہاں بھی اختلاف ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے نووی سے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث ثابت نہیں اور یہ بدعت ہے۔ جب کہ امام بغویؒ نے گردن کے مسح کو مستحب کہا ہے (۲) اور امام غزالیؒ نے بھی اسے مستحب قرار دیا ہے (۳) جن حضرات نے اسے مستحب قرار دیا ہے ان کے پیش نظر ایک تو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ جس نے وضو کیا اور گردن کا مسح کیا وہ قیامت کے دن طوق پہنائے جانے سے محفوظ رہے گا۔ لیکن اس حدیث کے ضعیف ہونے پر محدثین متفق ہیں (۴) — بعض حضرات نے اس پر حضرت طلحہؓ بن مصرف کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں سر کا مسح کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ کے گردن کے پچھلے حصے تک ہاتھ لے جانے کا ذکر ہے۔ گو یہ روایت بمقابلہ پہلی روایت کے غنیمت ہے، لیکن یہ بھی ضعیف سے خالی نہیں۔ (۵)

مدیہ المصلیٰ کے مصنف نے لکھا ہے کہ ہاتھ کی تین انگلیوں کے اوپر کے حصے سے گردن کا مسح کیا جائے، علامہ حلبیؒ نے اس پر یہ وضاحت کی ہے کہ چوں کہ ہاتھ کے اوپری حصہ میں پانی کی تراوٹ سر کے مسح میں استعمال نہیں ہوتی ہے اور وہ مستقل

(۳) دیکھئے: احیاء العلوم ۱۳۴/۱

(۵) تلخیص الحبیر ۹۲/۱

(۸) بدائع الصنائع ۱۱۷/۶

(۲) دیکھئے: تلخیص الحبیر ۹۲/۱

(۴) تخریج عراقی علی الاحیاء ۱۳۴/۱

(۷) سنن ترمذی ۲۵۱/۱

(۱۰) الشرح الکبیر ۹۷/۳

(۱) دیکھئے: کبیری ۲۳

(۳) دیکھئے: تلخیص الحبیر ۹۳/۱

(۶) کبیری ۳۳

(۹) نصب الراية ۱۲۸/۳

ہو جاتا ہے (۱) یہی رائے امام ابو یوسفؒ کی ہے۔ (۲) کیوں کہ آپ ﷺ نے اہل رقص کے لئے اس کو جائز قرار دیا ہے الرقصی جائزۃ لاهلہا۔ (۳)

رقص

رقص کی مروجہ کیفیت جس میں تھرکنے اور ہچکنے کی کیفیت پائی جاتی ہے، بالکل حرام و ناجائز ہے اور محنت لوگوں کے طریقہ سے مماثلت رکھتا ہے۔ عورتوں کے لئے تو رقص کا یہ عمل شدید گناہ اور محصیت ہے (۴)۔ مردوں کے لئے بھی صحیح یہی ہے کہ اس طرح کا عمل جائز نہیں، اس میں شبہ نہیں کہ بعض فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے لیکن اس سے مقصود رقص کی وہ کیفیت نہیں جو آج کل مروج ہے۔ علامہ قرطبیؒ نے نولامش فی الارض مرحلاً (القمان : ۱۸) سے رقص کی ممانعت پر استدلال کیا ہے۔ (۵)

فقہاء مالکیہ میں علامہ صاویؒ نے رقص کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب اس طرح نقل کئے ہیں :

واما الرقص فاختلف فيه الفقهاء فذهب طائفة إلى الكراهة وطائفة إلى الاباحة وطائفة إلى التفريق بين ارباب الاحوال وغيرهم ، فيجوز لارباب الاحوال ويكره لغيرهم ، وهذا القول هو المرتضى وعليه

اکثر الفقہاء المسوغین لسماع الغناء وهو مذهب السادة الصوفیہ۔ (۶)
رقص و حال کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ایک گروہ کراہت کا قائل ہے، بعض لوگ اباحت کے قائل ہیں اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ جن لوگوں پر واقعی حال طاری ہوتا ہو، ان کا اور دوسرے لوگوں کا حکم مختلف ہے، ارباب حال کے لئے جائز ہے، دوسروں کے لئے جائز نہیں، یہی پسندیدہ قول ہے اور جن فقہاء نے اشعار کے سماع کی اجازت دی ہے عام طور پر ان کا بھی یہی نقطہ نظر ہے اور یہی مشائخ صوفیہ کا مذہب ہے۔

تاہم موجودہ زمانے کے صوفیاء جس طرح مصنوعی حالت اپنے اوپر طاری کرتے ہیں اس کا کوئی شرعی جواز نہیں۔ اس سلسلے میں فتاویٰ عالمگیری کی صراحت بڑی چشم کشا ہے :

السماع والقول والرقص الذي يفعله المتصوفة في زماننا حرام لا يجوز القصد اليه والجلوس عليه وهو والغناء والمزامير سواء وجوزه اهل التصوف واحتجوا بقول المشايخ من قبلهم قال : وعندى أن ما يفعلونه غير ما يفعله هؤلاء ، فان في زمانهم ربما ينشد واحد شعراً فيه معنى

(۳) ترمذی ۲۵۱۱

(۵) الجامع لاحکام القرآن ۲/۳۱۰

(۱) فتح البعین بشرح قرۃ العین ۸۵ (۲) بدائع الصنائع ۱/۱۷۶

(۳) شرح مہذب ۵۵۸/۱۵ ، الشرح الصغير ۵۰۴/۲

(۶) حاشیۃ الصادی علی الشرح الصغير ۵۰۳/۲

یوافق احوالہم فیوافقہ ومن کان لہ قلب
رقیق إذا سمع کلمۃ توافقہ علی امر ہو فیہ
ربما یغشی علی عقلہ فیقوم من غیر اختیار
وتخرج حرکات منہ من غیر اختیارہ ،
وذلك مما لا یستبعد أن یکون جائزاً مما
لا یؤخذ بہ ولا یظن فی المشائخ انہم
فعلوا مثل ما یفعل اہل زماننا من اہل
الفسق والذین لا علم لہم باحکام الشرع
وانما یتمسک بالفعال اہل الدین . (۱)

سماع، قوالی اور رقص جو ہمارے زمانے کے صوفیاء
کرتے ہیں، حرام ہے، اس میں شرکت اور بیٹھنا
جائز نہیں۔ یہ سماع اور نغمہ و مزامیر برابر ہے۔ بعض
اہل تصوف نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور پہلے کے
مشائخ کے قول سے استدلال کیا ہے۔ لیکن میرا
خیال ہے کہ ان لوگوں کا عمل ان مشائخ کے عمل سے
مختلف ہے۔ سلف کے زمانہ میں بعض اوقات ایک
شعر پڑھا جاتا، جس میں ان کے موافق حال کوئی
بات ہوتی، تو وہ اس شعر سے ہم آہنگی کا احساس کرتا
اور جو لوگ رقیق القلب ہوتے جب وہ ایسا شعر
سننے تو بسا اوقات ہوش و حواس کھودیتے، بے اختیار
کھڑے ہو جاتے اور غیر اختیاری طور پر ان سے
مختلف حرکتیں صادر ہوتیں، اور یہ بات مستبعد نہیں

کہ یہ ان کے حق میں جائز ہو لیکن دوسروں کے لئے
قابل اخذ نہ ہو، مشائخ کے بارے میں یہ بات نہیں
سوچی جاسکتی کہ وہ ہمارے زمانے کے فاسق اور
احکام شرع سے ناواقف لوگوں کی طرح اس فعل
کے مرتکب ہوتے رہے ہوں، اور اہل دین ہی کا
فعل قابل پیروی ہے۔

رقص کو فقہاء نے مردت اور شرافت کے خلاف بھی مانا ہے
اور ایسے شخص کی گواہی کو ناقابل قبول قرار دیا ہے۔ (۲)

رقیہ

رقیہ کے معنی ایسے جھاڑ پھونک کے ہیں، جس کے ذریعہ
پریشان زدہ لوگوں کو آفت سے بچانا مقصود ہو۔ (۳)
رقیہ کے سلسلہ میں دونوں طرح کی روایتیں آئی ہیں، بعض
جائز ہونے کو بتاتی ہیں اور بعض ناجائز ہونے کو، شارحین حدیث
نے دونوں میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، ایک رائے یہ
ہے کہ عربی زبان کا ”رقیہ“ درست ہے، دوسری زبانوں کا نہیں۔
بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر رقیہ کو بذات خود نافع مان لے
اور اسی پر توکل کر لے تو ممانعت ہے ورنہ جائز ہے، بعض
حضرات کی رائے ہے کہ اگر رقیہ میں شرکاتہ کلمات ہوں تو جائز
نہیں، ایسے کلمات نہ ہوں بلکہ دعا ہو، اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی یا
قرآن کے ذریعہ رقیہ ہو تو جائز ہے، اسی لئے رسول اللہ ﷺ
نے بعض دفعہ رقیہ کے کلمات سنے اور پھر اس کی اجازت مرحمت

فرمائی (۱) پس رقیہ کی ممانعت اصل میں اس وقت ہے، جب کہ اس میں عقیدۂ اسلامی کے خلاف مشرکانہ کلمات شامل ہوں اور اوپر اہل علم کی جو توجیہات نقل کی گئی ہیں، ان سب کا اصل منشاء مقصد یہی ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تعویذ)

رِکاز

”رِکاز“ رِکز سے ماخوذ ہے ”رِکز“ کے معنی کسی چیز کے رکھنے اور ثابت و موجود کرنے کے ہیں، نیزے کو زمین میں پیوست کر دیا جائے تو کہا جاتا ہے رِکز رِمحہ (۲) — شریعت کی اصطلاح میں رِکاز ہر اس مال کا نام ہے جو سطح زمین کے اندر سے دستیاب ہو، چاہے قدرتی کان کی صورت میں ہو یا انسانی دینوں کی صورت میں (۳) یہ تعریف فقہائے حنفیہ کی رائے پر ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک رِکاز صرف دینوں کا نام ہے زمین میں نکلنے والی معدنیات رِکاز میں داخل نہیں ہے۔ (۴)

دَفینہ کا حکم

زمین میں جو دَفینہ دستیاب ہو، فقہاء حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے :

(الف) اگر دَفینہ دارالاسلام میں ملا، جس زمین میں ملا وہ کسی خاص شخص کی ملکیت نہیں ہے اور دستیاب ہونے والی اشیاء پر زمانہ کفر کی علامتیں جیسے بت یا غیر مسلم سلاطین وغیرہ کی تصویریں ہوں، تو ایک فُس (۵۱) حکومت کے خزانہ (بیت المال) کا حق ہوگا اور بقیہ

چار حصوں کا وہ شخص مالک ہوگا جس نے دَفینہ پایا ہے۔ اگر دَفینہ دارالاسلام کی مملوکہ اراضی میں دستیاب ہوا، تو ایک فُس (۵۱) بیت المال کا حق ہوگا، باقی چار حصے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس شخص کے ہوں گے، جس کو دَفینہ ملا ہے، امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک سلطنت اسلامی کے قیام کے بعد اول اول جس مسلمان کو یہ زمین دی گئی وہ مالک ہوگا۔ اگر مالک اول اور ان کے ورثہ کا پتہ نہ چل سکے تو یہ بھی بیت المال کا حق ہوگا۔

(ب) اگر دارالاسلام کی غیر مملوکہ اراضی ہی میں دَفینہ ملا مگر دَفینہ پر عہد اسلام کی علامتیں موجود ہوں تو اس کا حکم لفظ کا ہوگا یعنی پہلے اس کا خوب اعلان کیا جائے اور مالک کا پتہ چل گیا تو اس کو حوالہ کر دیا جائے اور مالک کا پتہ نہ چل پائے تو اگر صاحب ثروت ہو تو دوسروں پر صدقہ کر دے اور خود مستحق صدقہ ہو تو اپنے آپ پر بھی خرچ کر سکتا ہے۔

اگر دارالاسلام میں کسی شخص خاص کی ملکیت میں دَفینہ دستیاب ہو اور اس پر عہد اسلام یا ”عہد کفر“ کی کوئی علامت موجود نہ ہو، تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، ایک رائے جس پر فتویٰ ہے یہ ہے کہ اس کو دَفینہ کفار تصور کیا جائے گا اور دَفینہ دستیاب کرنے والا ایک فُس بیت المال میں جمع کرے گا اور باقی خود اس کی ملکیت

اطلاق ہوتا ہے کہ نہیں؟ اس لئے اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ معدنیات میں خُص واجب ہوگا کہ نہیں؟
اس سلسلہ میں تفصیل خود لفظ ”معدن“ میں مذکور ہوگی۔

رکن

رکن لغت میں ایسے مضبوط کنارہ کو کہتے ہیں، جس کا سہارا لیا جاسکے، جو انبہ التی یسند الیہا ویقوم بہا (۵) اور علامہ حلبیؒ کے الفاظ میں ”الجانب الاقوی“ (۶) — اصطلاح فقہ میں وہ چیز ہے جس پر کسی شئی کا وجود موقوف ہو اور وہ خود اس شئی حصہ اور جزو ہو جیسے: نماز میں رکوع و قرأت یا نکاح میں ایجاب و قبول وغیرہ (۷) اگر کسی بات پر اس عبادت یا معاملہ کا وجود موقوف ہو، لیکن وہ اس کی حقیقت سے باہر ہو تو اسے شرط کہیں گے، حنفیہ کے یہاں رکن اور شرط کے درمیان یہ فرق کیا گیا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک ہر وہ چیز رکن کہلاتی ہے، جس پر شئی کا وجود موقوف ہو، خواہ وہ اس کی حقیقت میں داخل ہو یا اس سے خارج۔ (۸)

رکن کے فوت ہونے سے وہ عبادت یا معاملہ فوت ہو جاتا ہے (مختلف عبادات و معاملات کے ارکان خود ان الفاظ کے ذیل میں دیکھے جائیں)

ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بھی ”لفظ“ ہی کے حکم میں ہوگا۔

(ج) اگر دَفینہ دار الحرب میں دستیاب ہوا اور غیر مملوکہ زمین میں یا مملوکہ ہی زمین میں دَفینہ ملا مگر دار الحرب میں داخل ہونے والا مسلمان اجازت و امان کے بغیر داخل ہوا تھا تو تمام حاصل شدہ دَفینہ خود اس کی ملکیت ہوگا اور اس میں خُص بھی واجب نہیں ہوگا۔

(د) اگر دار الحرب میں اجازت لے کر گیا اور کسی کی مملوکہ زمین میں دَفینہ دستیاب کیا تو اس دَفینہ کو مالک زمین کو دے دینا اور دار الاسلام میں لے آیا ہو تو صدقہ کر دینا واجب ہوگا (۱) دَفینہ کے مستحق ہونے کے مذکورہ احکام ان تمام لوگوں کے لئے ہیں جو اسے دستیاب کریں خواہ وہ بالغ ہوں یا نابالغ، آزاد ہوں یا غلام، مسلمان ہوں یا مسلم مملکت کا غیر مسلم شہری، اگر غیر مسلم ملک کا باشندہ مسلم حکومت کی اجازت سے دستیاب کرے تو یہی حکم اس کے لئے بھی ہے۔ (۲)

دوسرے فقہاء کا نقطہ نظر بھی ان احکام میں بڑی حد تک فقہاء احناف کی رائے کے مطابق ہی ہے۔ (۳)
معاذن میں خُص کا مسئلہ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ رکاز میں ایک خُص (۵/۱) واجب ہوتا ہے (۳) — چوں کہ فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ معدنیات اور زمینی کانوں پر بھی رکاز کا

(۱) ملخص از: ہدایہ مع الفتح، وفتح القدیر ۳۸۲-۳۳۷، ہندیہ ۸۵/۱-۱۸۳، رد المحتار ۴۷۲-۴۳، بدائع الصنائع ۶۹۲-۶۵

(۲) ہندیہ ۱۸۵/۱ (۳) دیکھئے: المغنی ۳۹۲-۳۲۶، شرح مہذب ۹۹۶-۹۱

(۵) النہایہ ۲۶۰/۲

(۶) ترمذی ۲۵۶/۱ باب ماجاء ان العجماء جرحھا جبار وفی الرکاز الخمس

(۸) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵۴/۱

(۷) حوالہ سابق

(۶) کبیری ۱۲

ولقنا عذاب النار . (البقرة : ۱۰۲)

اے پروردگار! ہم کو دنیا میں بھلائی عطا فرما اور آخرت میں بھی بھلائی عطا فرما اور ہم کو دوزخ کے عذاب سے بچا۔

رکوع

رکوع کے لغوی معنی سر جھکانے کے ہیں (۷)، اصطلاح میں رکوع نماز کی اس مخصوص کیفیت کا نام ہے جس میں انسان خدا کے سامنے اپنی بندگی کے اظہار کے لئے سر اور پشت خم کر کے نیاز مندانہ کھڑا ہوتا ہے اور اپنے مالک کی تسبیح و تحمید کرتا ہے، یہ نماز کے نہایت اہم ارکان میں سے ہے اور اس کے رکن نماز ہونے پر تمام ہی علماء کا اتفاق پایا جاتا ہے (۸)۔

خود قرآن مجید نے رکوع کا حکم دیا ہے اور کھوا مع الراکعین (البقرة : ۴۳) اور یغیر اسلام ﷺ نے یہ نفس نفیس رکوع کی ہیئت و کیفیت کی بابت تفصیلات بتائی ہیں۔

رکوع کا طریقہ

رکوع کا طریقہ یہ ہے کہ اس طرح جھکا جائے کہ سر نہ اٹھا ہوا ہو، نہ نیچے گرا ہوا ہو، بلکہ پیٹھ کے برابر میں سیدھے طور رکھا جائے، حضرت ابو حمید ساعدی ؓ نے رسول اللہ ﷺ سے رکوع کی یہی کیفیت نقل کی ہے (۹) رکوع میں ہاتھ گھٹنے پر رکھے جائیں اور گھٹنوں کو تھاما جائے، ابو عبد الرحمن سلمی نے حضرت

رکن یمانی

حجر اسود کے مقابل میں (جس طرف حطیم واقع نہیں ہے) کعبہ مکرمہ کا جو کونہ ہے، وہ ”رکن یمانی“ کہلاتا ہے، اس رکن کا حصہ بناء ابراہیمی پر قائم ہے، رسول اللہ ﷺ طواف کے درمیان اس حصہ کا ہاتھ سے استلام فرمایا کرتے تھے، ابن عمر ؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ صرف حجر اسود اور رکن یمانی کا استلام کرتے تھے۔ (۱)

چنانچہ رکن یمانی کے استلام کے مسنون ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے (۲)۔ فقہاء حنفیہ کے یہاں گواس میں روایتیں مختلف ہیں، امام صاحب کا قول مشہور یہی کہ رکن یمانی کا استلام مستحب ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مسنون ہے، اور دلائل کی قوت اور کثرت کے پیش نظر محققین نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دیا ہے۔ (۳)

البتہ رکن یمانی کا بوسہ لینا ثابت نہیں، (۴) اور نہ نیابتہ استلام کی جگہ اشارہ کرنا ثابت ہے، لہذا اگر ازدحام کی وجہ سے استلام ممکن نہ ہو تو یونہی گزر جائے، اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں (۵)۔ استلام کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ یادائیں ہاتھ سے استلام کیا جائے، صرف بائیں ہاتھ سے استلام نہ ہو (۶) رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان رسول اللہ ﷺ کا معمول تھا کہ یہ دُعا فرماتے:

ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی الاخرة حسنة

(۲) المعنی ۱۸۸/۳

(۱) مسلم ۴۱۲/۱، کتاب الحج، ابوداؤد ۲۵۸۷/۱، باب استلام الارکان

(۳) درمختار علی الرد ۱۶۹/۲ (۴) حوالہ سابق، بدائع الصنائع ۱۳۷/۲ (۵) ردالمحتار ۱۶۹/۲

(۸) الفقه الاسلامی ۲۳۱/۱

(۹) القاموس المحيط ۹۳۳

(۶) حوالہ منکور

(۹) شرح السنہ للبقوی ۹۳۳/۳ باب ہیأة الركوع

عمر ؓ سے اس کی تاکید نقل کی ہے (۱) — آپ ؐ سے گھٹنوں کو ہاتھوں سے اس طرح پکڑنا ثابت ہے کہ انگلیاں الگ الگ ہوں اور ہاتھوں کو پہلوؤں سے الگ رکھا جائے (۲) حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے مروی ہے کہ وہ تطبیق کیا کرتے تھے (۳) تطبیق سے مراد یہ ہے کہ ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ میں رکھ کر دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں کے درمیان رکھتے تھے، لیکن یہ حکم ابتدائی دور کا تھا، حضرت سعد بن ابی وقاص ؓ کی روایت ہے کہ یہ بعد کو منسوخ ہو گیا۔ (۴)

رکوع کی حالت میں پیٹھ اور سر کی سطح بالکل برابر ہونی چاہئے ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ؐ نے گدھے کی طرح ”تدیع“ سے منع کیا (۵) — تدیع (۶) سے مراد یہ ہے کہ سر کو اتنا جھکا لیا جائے کہ وہ پشت سے پست ہو جائے۔

رکوع میں تعدیل

رکوع کا مطلوبہ طریقہ یہ ہے کہ آدمی کم سے کم اتنی دیر رکوع کی کیفیت میں رہے کہ اعضاء ساکن ہو جائیں اور جوڑ اپنی جگہ لے لیں۔ فقہاء نے اس کی کم سے کم مقدار ایک تسبیح مقرر کی ہے، وتعدیل الارکان ہو تسکین المجوارح حتی تطمئن مفاصلہ وادناہ قدر تسبیحة (۷)، یہ بھی کہ سر اور کمر پوری

طرح برابر ہو جائے (۸) اسی کیفیت کا نام فقہاء کی زبان میں ”تعدیل“ ہے، رسول اللہ ؐ نے اعتدال کے ساتھ رکوع کرنے کی تاکید فرمائی ہے، ایک دیہاتی آئے اور انھوں نے عجلت کے ساتھ نماز ادا کی، ناواقفیت کی وجہ حق اعتدال ادا نہ ہو پایا تو تنبیہ فرمائی اور ارشاد ہوا کہ دوبارہ پڑھو، تم نے نماز نہیں پڑھی، ارجع فصل فانک لم تصل، اس کے بعد نماز کی تفصیلی کیفیت بتاتے ہوئے فرمایا کہ رکوع کرو اور بہ حد طمانینت و سکون رکوع کی حالت میں رہو، ارجع فصل فانک لم تصل، اس کے علاوہ دوسری روایات بھی ہیں جو رکوع میں اعتدال و طمانینت کی کیفیت پر زور دیتی ہیں۔ (۱۰)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ ان روایات کی بنیاد پر رکوع میں اعتدال کو فرض قرار دیتے ہیں (۱۱) حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی اعتدال رکن نماز ہی ہے (۱۲) — امام ابو حنیفہؒ کی رائے کی بابت مختلف روایتیں ہیں، امام طحاویؒ نے امام ابو حنیفہؒ محمدؒ سے بھی فرضیت نقل کی ہے، یحییٰؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے جرجانیؒ نے کہا ہے کہ سنت ہے اور کرخیؒ ناقل ہیں کہ واجب ہے، اسی کی طرف ابن ہمامؒ، ان کے شاگرد ابن امیر الحاجؒ اور دوسرے محققین صاحب درمختار، ابن نجیمؒ اور شامیؒ وغیرہ کا

(۱) ترمذی ۵۹/۱ باب ماجاء فی وضع الیدین علی الرکبتین فی الرکوع

(۲) ترمذی ۵۹/۱ باب ماجاء فی انه یجافی یدیه عن جنبیه فی الرکوع (۳) مسلم ۲۰۲/۱ باب النذب علی وضع الایدی الخ

(۴) بخاری ۱۰۹/۱ باب وضع الاکف علی الرکب فی الرکوع

(۵) دار قطنی ۳۴/۱ عن علی، اس میں حارث نامی راوی ہیں جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں (۶) یہ لفظ ”دال“ اور ”ذال“ دونوں سے نقل کیا جاتا ہے

(۷) ہندیہ ۷/۱ (۸) ردالمحتار ۳۰۰/۱

(۹) بخاری ۳۱۲/۱ باب امر النبی الذی لایتم رکوعه بالاعادة

(۱۰) دیکھئے: بخاری ۱۰۹/۱، باب اذا لم یتم الرکوع، ابوداؤد ۱۲۲/۱، باب صلوۃ من لایقیم صلیہ فی الرکوع والسجود

(۱۱) شرح مہذب ۲۷۴/۱، المغنی ۲۹۶/۱ (۱۲) بدائع الصنائع ۱۰۵/۱

نے سات دفعہ تسبیح پڑھنے کو اعلیٰ، پانچ دفعہ کو متوسط اور تین دفعہ کو ادنیٰ درجہ قرار دیا ہے (۵) علامہ حلبیؒ نے لکھا ہے کہ تین سے زیادہ جس تعداد میں چاہے پڑھے مگر طاق عدد میں، البتہ امام کو اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مقتدی کے لئے گراں خاطر نہ ہو جائے (۶) رکوع کی حالت میں قرآن مجید کا پڑھنا مکروہ ہے، حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ (۷)

متفرق احکام

☆ اگر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو بہتر طریقہ یہ ہے کہ پیشانی کو گھٹنے کے مقابل تک خم کرے۔ (۸)

☆ خواتین کے لئے چوں کہ ستر زیادہ سے زیادہ مطلوب ہے اس لئے کسی قدر کم جھکے، انگلیاں کھول کر نہ رکھے، گھٹنوں کو بالکل سیدھا رکھنے کی بجائے کسی قدر خم رکھے اور بازوؤں کو پہلو سے الگ کر کے نہ رکھے۔ (۹)

☆ کوزہ پشت، جس کی پیٹھ اس قدر خم ہو کہ رکوع کی سی کیفیت محسوس ہوتی ہو، اس کے رکوع کے لئے یہ کافی ہے کہ سر کو تھوڑا اور جھکا دے اور ہاتھ گھٹنوں پر رکھ لے۔ (۱۰) رکوع میں جاتے ہوئے تکبیر کہنی چاہئے، یہی معمول نبوی ﷺ تھا (۱۱) حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ جھکتے ہوئے تکبیر کہتے تھے (۱۲) اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ جھکنے کے

رجحان ہے (۱) یہاں تک کہ مشائخ حنفیہ میں استیجابی نے تو تین تسبیحات کی مقدار رکوع میں توقف کو فرض قرار دیا ہے اور امام صاحب کے شاگرد ابو مطیع بلخیؒ کے نزدیک خود تین تسبیحات کا پڑھنا بھی فرض ہے (۲) تاہم ترجیح حنفیہ کے یہاں یہ ہے کہ ”اعتدال“ نہ فرض ہے اور نہ مسنون، بلکہ واجب ہے۔ بھول کر چھوٹ جائے تو سجدہ سہو واجب ہے، قصداً چھوڑ دے تو شدید کراہت ہے اور نماز کا اعادہ واجب ہے شامی کے الفاظ میں: الحاصل ان الاصح رواۃ ودرایۃ وجوب تعدیل الارکان (۳) — پس، امام صاحبؒ ان روایات سے تعدیل کا واجب ہونا ثابت کرتے ہیں اور مطلق رکوع کو فرض قرار دیتے ہیں کہ قرآن میں مطلق رکوع کا حکم ہے، مقدار و اوقات کی تحدید نہیں۔

رکوع کی تسبیحات اور اس کی مقدار

رکوع میں کم سے کم تین بار ”سبحان ربی العظیم“ پڑھنا مسنون ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے جو رکوع کرے، وہ تین بار یہ تسبیح پڑھے، جس نے ایسا کیا اس نے رکوع پورا کر لیا اور یہ کم سے کم مقدار ہے، وذلک ادنا (۴) — چوں کہ آپ ﷺ نے تین مرتبہ تسبیحات کو کم تر مقدار قرار دیا ہے اور ایک روایت کے مطابق طاق عدد کو بھی پسند فرمایا ہے، اس لئے فقہاء

- | | | |
|---|--------------------------|---------------------|
| (۱) ردالمحتار ۳۱۲/۱ | (۲) کبیری ۲۷۷ ط: ہند | (۳) ردالمحتار ۳۱۲/۱ |
| (۴) ترمذی ۶۰۷/۱ باب ماجاء فی التسیب فی والرکوع السجود | (۵) کبیری ۷۸-۷۷ | (۶) حوالۃ مذکور |
| (۷) ترمذی ۶۱۸/۱ باب ماجاء فی النهی عن القراءة فی الرکوع | (۸) کبیری ۷۶-۷۵ | (۹) ہندیہ ۷۴۱ |
| (۱۰) ترمذی ۵۹۱/۱ باب فی التکبیر عند الرکوع | (۱۱) ترمذی ۵۹۱/۱ باب منہ | |

بھی وہ ناپاک ہی رہے گی، پاک نہیں ہوگی۔ البتہ بعض شوافع اور امام احمدؒ کا ایک قول وہی ہے جو حنفیہ کا ہے۔ (۶)

راکھ چوں کہ جنس زمین سے نہیں ہے، اس لئے اس سے تیمم درست نہیں ہوگا۔ فتاویٰ قاضی خاں اور خلاصۃ الفتاویٰ میں اسی کو ترجیح دی گئی ہے۔ (۷)

ری

حج کے تمام ہی افعال اصل میں حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یادگار اور تذکار ہے رمی جمرات ان ہی میں سے ایک ہے، روایت ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت اسماعیل علیہ السلام کے قربانی کے لئے منیٰ کی طرف چلے تو دوران راہ شیطان خارج ہوا اور اس نے آپ کو اس عظیم الشان قربانی سے باز رکھنے کی کوشش کی، مگر آپ نے استقامت کا ثبوت دیا اور سات سات کنکریاں ماریں، اللہ تعالیٰ نے اس کے اثر سے شیطان کو دھنسا دیا۔ (۸)

رمی جن مقامات پر کی جاتی ہے وہ جمرات کہلاتے ہیں آج کل اس جگہ پر ستون بنادیئے گئے ہیں، اصل میں یہ ستون جمرات نہیں ہیں بلکہ ان کے گرد و پیش کا حصہ اصل میں جمرات ہے جہاں کنکری گرنی چاہئے۔

رمی ہمارے سلسلہ میں کئی اہم بخشیں ہیں: رمی کے ایام و اوقات، رمی کی کیفیت اور آداب، رمی کی شرطیں اور خود رمی کا حکم

آغاز کے ساتھ ہی تکبیر شروع ہو جانی چاہئے اور رکوع کی کیفیت مکمل ہونے کے وقت تکبیر کی تکمیل۔ (۱)

رکوع سے اُٹھتے ہوئے امام ”سمع اللہ لمن حمدہ“ اور مقتدی ”ربنا ولك الحمد“ پڑھے گا، حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب امام ”سمع اللہ لمن حمدہ“ کہے تو تم ”ربنا ولك الحمد“ کہو (۲)۔ البتہ تنہا نماز پڑھنے والا دونوں ہی پڑھ سکتا ہے۔ حضرت علیؓ کی روایت میں اس کا ذکر موجود ہے کہ آپ ﷺ رکوع سے اُٹھتے ہوئے یہ دونوں ہی کلمات پڑھا کرتے (۳) اس لئے ”سمع اللہ لمن حمدہ“ رکوع سے اُٹھتے ہوئے اور ”ربنا ولك الحمد“ کھڑا ہونے کے بعد پڑھا کرے۔ (۴)

رامد (راکھ)

امام محمدؒ کے نزدیک جب کسی ناپاک چیز میں ایسا تغیر ہو جائے کہ اس کی حقیقت و ماہیت ہی تبدیل ہو کر رہ جائے تو اس کا حکم بدل جاتا ہے، اسی اصول پر اگر فضلات اور نجاستیں جلادی جائیں اور وہ جل کر راکھ ہو جائیں تو اب پاک شمار کی جائیں گی، امام محمدؒ ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ (۵)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تبدیلی حقیقت کی وجہ سے احکام نہیں بدلتے ہیں۔ اس لئے ان حضرات کے نزدیک کسی ناپاک چیز کو جلایا جائے یہاں تک کہ وہ راکھ ہو جائے، تب

(۲) ترمذی ۶۱/۱ باب منہ آخر

(۱) ہندیہ ۷۴/۱

(۳) ہندیہ ۷۴/۱

(۳) ترمذی ۶۱/۱ باب ما یقول اذا رفع رأسه من الركوع

(۶) دیکھئے: شرح مہذب ۵۷۹/۲، المغنی ۵۶/۱

(۵) ہندیہ ۳۳/۱

(۷) دیکھئے: فتاویٰ تاتارخانیہ ۲۳۲/۱ (۸) صحیح ابن خزیمہ

ایام و اوقات

۱۲/۱۲ ذوالحجہ کی رمی

دس، گیارہ اور بارہ تاریخوں میں رمی کرنی بالاجماع واجب ہے (۱)۔ تیرہ کو بھی رمی کی جاسکتی ہے فقہاء حنفیہ نے رمی کے تین قسم کے اوقات بتائے ہیں، وقت جواز، وقت مسنون اور وقت مکروہ۔

دس ذی الحجہ کو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلوع صبح صادق سے رمی کا وقت شروع ہوتا ہے اور گیارہ ذوالحجہ کی صبح صادق سے پہلے تک آج کی رمی کا وقت رہتا ہے، البتہ وقت مسنون طلوع آفتاب سے زوال آفتاب سے پہلے تک ہے (۲) ان کے علاوہ دوسرے اوقات میں رمی مکروہ ہے، البتہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ یہ کراہت اس وقت ہے جب کہ کوئی عذر نہ ہو، اگر عذر کی وجہ سے وقت مکروہ میں رمی کی جائے تو قباحت نہیں۔ (۳)

یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے (۴)۔ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک دس ذی الحجہ کی نصف شب ہی سے رمی کا وقت شروع ہو جاتا ہے، البتہ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ افضل وقت طلوع آفتاب سے زوال آفتاب تک ہے۔ (۵)

رسول اللہ ﷺ نے آج صرف حجرہ عقبہ پر رمی فرمائی تھی (۶)۔ جو مکہ کی جانب واقع ہے، اس لئے آج صرف حجرہ عقبہ ہی پر رمی کی جائے گی اس پر تمام فقہاء متفق ہیں۔ (۷)

گیارہ اور بارہ ذوالحجہ کو آپ ﷺ نے زوال آفتاب کے بعد رمی فرمائی ہے، چنانچہ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے یہاں ان تاریخوں میں زوال آفتاب سے پہلے رمی نہیں کی جاسکتی (۸) امام ابوحنیفہؒ کا قول مشہور بھی یہی ہے، لیکن امام صاحبؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ زوال کے بعد رمی کرنا مستحب ہے، لیکن اگر زوال سے پہلے بھی رمی کر لے تو کافی ہو جائے گا (۹) حنفیہ کے یہاں گیارہ اور بارہ تاریخوں میں بھی رمی کا وقت آئندہ تاریخ کی صبح طلوع ہونے سے پہلے پہلے تک ہے (۱۰) دوسرے فقہاء کے نزدیک غروب آفتاب تک (۱۱)۔ البتہ حنفیہ کے یہاں بھی افضل وقت زوال تا غروب ہے، اس سے پہلے اور اس کے بعد کے اوقات میں رمی مکروہ ہے، نیز جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، عذر کی بناء پر ان اوقات میں بھی رمی کرنے میں قباحت نہیں۔

ان تاریخوں میں تینوں جمرات پر رمی کرنی ہے، پہلے حجرہ اولیٰ پر، جو مسجد خیف کی سمت میں واقع ہے، پھر حجرہ وسطیٰ پر اور آخر میں حجرہ عقبہ پر جو مکہ کی جانب میں ہے۔ (۱۲)

۱۳ ذوالحجہ کی رمی

۱۳ ذوالحجہ کو رمی کرنا واجب نہیں، لیکن کر لے تو بہتر ہے چنانچہ ارشاد باری ہے :

من تعجل فی یومین فلا الم علیہ ومن تاخر

(۱) ودلیل وجوبہ الاجماع وقول رسول اللہ وفعله، بدائع الصنائع ۱۳۶/۲ (۲) بدائع الصنائع ۱۳۷/۲

(۳) فتح القدیر ۳ (۴) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۵۸/۲

(۵) المنہاج القویم لابن حجر ہیثمی ۱۳۸، المغنی ۲۱۹/۳ (۶) مسلم ۱۹۱/۱-۲۱۸

(۷) کتاب الاجماع لابن منذر ۶۵ (۸) شرح مہذب ۲۸۳/۸، المغنی ۲۳۲/۳ (۹) بدائع الصنائع ۱۳۷/۲ ردالمحتار ۱۸۵/۲

(۱۰) حوالہ سابق (۱۱) المنہاج القویم ۱۳۹ (۱۲) ردالمحتار علی هامش الرد ۱۸۵/۲

فلانم علیہ لمن اتقی . (البقرہ : ۲۹)

تاہم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آج ری کا وقت طلوع صبح تا غروب آفتاب ہے، لہذا اگر زوال آفتاب سے پہلے ری کر لے تو بھی کفایت کر جائے (۱)۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک ۱۳ ارزو الحجہ کو بھی زوال شمس کے بعد ہی ری کی جاسکتی ہے۔ (۲) اگر کوئی شخص ۱۳ ار کی صبح طلوع ہونے تک بھی منی میں ٹھہر گیا اور حدود منی سے باہر نہ نکل پایا تو اس پر تیرہ تاریخ کی ری واجب ہو جائے گی، اس سے پہلے تک منی سے نکل جائے تو تیرہ کی ری واجب نہیں، البتہ ۱۲ ارزو الحجہ کو غروب آفتاب کے بعد منی سے نکلنا مکروہ ہے (۳) دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر بارہ کے غروب آفتاب تک منی سے نہیں نکل سکا تو تیرہ کو منی میں رک کر ری کرنا ضروری ہے (۴)۔ اصل میں امام ابوحنیفہؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ تیرہ کو طلوع صبح سے پہلے تک منی سے نکل جانا گویا تیرہ تاریخ سے پہلے منی سے نکل جانا ہے، کیوں کہ ”نہار شرعی“ طلوع صبح سے شروع ہوتا ہے، دوسرے فقہاء کا خیال ہے کہ ۱۲ ار کو غروب آفتاب کے ساتھ ہی تیرہ کی تاریخ شروع ہوگئی، کیوں کہ اسلامی نقطہ نظر سے غروب آفتاب سے تاریخ تبدیل ہوتی ہے اور تیرہ شروع ہونے کے بعد بغیر ری کئے نکلنا درست نہیں۔

ری کا مسنون طریقہ

ری کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ حجرہ عقبہ کی ری کے وقت اس طرح کھڑا ہو کہ منی دائیں جانب اور مکہ بائیں جانب پڑے،

بطن واوی میں کھڑا ہو، اس مقام کی نشاندہی آج کل سائن بورڈ کے ذریعہ کردی گئی ہے، ہر کنکری مارتے ہوئے نکبیر کہے، اگر نکبیر کے ساتھ یا اس کے بدلہ تسبیح و تہلیل کہے، تب بھی جائز ہے (۵) حسن بن زیاد سے اس موقع پر ”اللہ اکبر و عطا للشیطان و حوزہ“ کہنا منقول ہے (۶)۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے یہ دُعا پڑھنی ثابت ہے:

اللہم اجعلہ حجاً مبروراً و ذنباً مغفوراً و عملاً مشکوراً . (۷) البتہ ۱۲ تاریخ کو حجرہ عقبی کی ری کرنے کے بعد نہ وہاں پرز کے اور نہ دُعا کرے (۸)۔ گیارہ اور بارہ تاریخ کو حجرہ اولیٰ اور حجرہ وسطیٰ پر ری کرنے کے بعد حجرہ و ثنا، تہلیل و نکبیر اور درود شریف پڑھتے ہوئے تھوڑی دیر توقف کر لے، اس توقف کی مقدار فقہاء نے بیس آیت سے لے کر سورہ بقرہ کی مقدار تک مقرر کیا ہے، نیز ان دونوں حجرہ پر ری کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنا بھی مسنون ہے، البتہ قول مشہور کے مطابق ہاتھ اس طرح اٹھائے کہ ہتھیلیوں کا رخ قبلہ کی طرف ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہتھیلیوں کا رخ آسمان کی طرف ہونا چاہئے۔ (۹)

کنکری شہادت کی انگلی (مبسحہ) اور انگوٹھے کی مدد سے پکڑے اور بقیہ تین انگلیوں کو موڑ لے، پھر ری کر لے، ری کرنے والے کے درمیان اور جہاں کنکری گرے اس جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فصل ہونا چاہئے، نیچے سے ری کرنا بہتر ہے،

(۳) ردالمحتار ۱۸۵/۲

(۲) شرح مہذب ۲۸۲/۸

(۱) درمختار و ردالمحتار ۱۸۵/۲

(۵) خلاصۃ الفتاویٰ ۲۷۹/۱، ہندیہ ۲۳۱/۱ (۶) ردالمحتار ۱۸۵/۲

(۴) المغنی ۲۴۳/۳

(۹) درمختار و ردالمحتار ۱۸۵/۲

(۸) المغنی ۲۱۸/۳

(۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۰۰/۳

عذر کی بناء پر اوپر سے بھی رمی کی جاسکتی ہے، عام طور پر لوگ ستون پر کنکری مارتے ہیں، یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ ستون کے چاروں طرف جو دیوار بنادی گئی ہے، اس کے اندر کنکری گرنی چاہئے، اگر اس سے پہلے گر جائے، یا کسی آدمی کے جسم پر لگ جائے اور اس کے اندر نہ پہنچے پائے، تو یہ کافی نہیں ہوگا (۱)۔ یہ بھی مسنون ہے کہ کنکری دائیں ہاتھ سے پھینکی جائے۔ (۲)

کچھ ضروری اور اہم احکام

رمی ضروری ہے کہ ہاتھ ہی سے کی جائے، اگر تیر وغیرہ سے کنکری پھینک دی تو یہ کافی نہیں، یا پھینکے بغیر کنکری مقام رمی میں رکھ دی جائے تو کافی نہیں (۳) یہ بھی ضروری ہے کہ سات کنکریاں الگ الگ ماری جائیں، اگر ایک ساتھ سات کنکریاں پھینکی جائیں تو وہ ایک ہی کنکری کے حکم میں ہیں (۴)۔ نابالغ بچے کی طرف سے اس کے ولی رمی کر سکتے ہیں، اسی طرح جو شخص بیمار ہونے کی وجہ سے رمی کے لائق نہ ہو، اس کی طرف سے بھی نیابت رمی کی جاسکتی ہے، عذر کی بناء پر تمام ہی فقہاء کے یہاں اس کی گنجائش ہے۔ (۵)

ہمارے زمانے میں ہجوم و ازدحام کو دیکھتے ہوئے بعض فقہاء نے کبرنی اور حمل کی وجہ سے بھی رمی میں نیابت کی اجازت دی ہے، چنانچہ ڈاکٹر و ہبہ زحلی لکھتے ہیں :

وتجوز الانابة في الرمي لمن عجز عن

الرمي بنفسه لمرض او حبس او كبر سن

او حمل المرأة، فيجوز للمريض بعله لايرجى زوالها قبل انتهاء وقت الرمي وللمحبوس وكبير السن والحامل ان يوكل عنه من يرمي عنه الجمرات كلها (۶)۔ جو شخص بیماری، قید یا کبرنی کی وجہ سے یا عورت حاملہ ہونے کی وجہ سے خود رمی کرنے سے عاجز ہو اس کے لئے رمی میں کسی اور کو نائب بنانا جائز ہے، لہذا اگر کوئی شخص ایسی بیماری میں مبتلا ہو کہ رمی کا وقت ختم ہونے سے پہلے اس سے صحت یاب ہونے کی توقع نہ ہو تو اس کے لئے نیز قیدی، سن رسیدہ بہت بوڑھے اور حاملہ خواتین کے لئے تمام ہی جمرات پر رمی کے سلسلہ میں نائب و وکیل بنانا جائز ہے۔

لیکن بوڑھے مرد اور خواتین اگر رات کے وقت رمی کرنے پر قادر ہوں، جب کہ ہجوم کافی چھٹ چکا ہوتا ہے تو ایسا کرنا واجب ہوگا۔

گیارہ اور بارہ تاریخ کو رمی کی جو ترتیب ہے کہ پہلے اولیٰ، پھر وسطیٰ پھر عقبہ کی رمی کی جائے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں واجب ہے، ایک قول امام ابوحنیفہؒ کا بھی اسی طرح منقول ہے، اس قول کے مطابق اگر خلاف ترتیب رمی کر لی تو اعادہ واجب ہوگا (۷)۔ فقہاء حنفیہ کے قول مشہور کے مطابق ترتیب

(۳) ہندیہ ۲۳۳/۱، المغنی ۲۱۸/۲

(۲) حوالہ سابق

(۱) ہندیہ ۲۳۳/۱-۲۳۳

(۵) بدائع الصنائع ۱۳۷/۲، شرح مہذب ۲۸۴/۸

(۳) ہندیہ ۲۳۳/۱

(۷) المغنی ۲۳۳/۳

(۶) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۹۳/۳

صرف مسنون ہے، اگر خلاف ترتیب رمی کر لے تو اعادہ بہتر ہے، واجب نہیں۔ (۱)

اگر رمی فوت ہو جائے؟

اگر کسی شخص نے کسی دن کی رمی نہیں کی، تو تیرہ ذی الحجہ تک اس کی قضا کر سکتا ہے اور تاخیر کی وجہ سے صدقہ یا دم واجب ہوگا، اگر اس دن کی مطلوبہ رمی یعنی دس ذی الحجہ کو سات اور دوسری تاریخوں میں اکیس کے نصف سے کم کنکریاں نہ مار سکا، تو ہر کنکری کے بدلہ نصف صاع یعنی ایک صدقہ فطر کے مماثل صدقہ کرنا پڑے گا اور اگر اکثر کنکریاں رہ گئیں، یا ایک دن کی مکمل کنکری فوت ہوگئی تو ایک ”دم“ واجب ہوگا، اگر متواتر ہر سہ روز کی کنکریاں نہ ماری تو بھی ان سب کے بدلہ مجموعی طور پر ایک ہی دم واجب ہوگا۔ (۲)

رہن

رہن کے اصل معنی جس اور روک رکھنے کے ہیں، ارشاد ہے ”کل نفس بما کسبت رھینة“ (الدھ: ۳۸) یہاں رہن کا لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ فقہ کی اصطلاح میں کسی حق کی وجہ سے کسی شئی کو روک رکھنا جس کے ذریعہ اس حق کو وصول کرنا ممکن ہو ”رہن“ ہے۔ رہن کا ثبوت قرآن سے بھی ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كتابا

فرہان مقبوضۃ۔ (البقرہ: ۲۸۳)

اگر تم سفر میں ہو اور کوئی لکھنے والا نہ ملے تو کوئی چیز

بطور رہن قبضہ میں دے دو۔

رہن حدیث سے بھی ثابت ہے، خود آپ ﷺ نے یہودی سے کھانا خریدا اور اپنی زرہ بطور رہن اس کے پاس رکھی (۳)۔ چنانچہ اس پر تمام ہی فقہاء کا اجماع و اتفاق ہے۔ (۴)

ارکان

رہن کا رکن ”ایجاب اور قبول“ ہے، یعنی جس شخص پر دین باقی ہو وہ رہن کی پیش کش کرے اور دوسرا شخص قبول کر لے (۵) بعض فقہاء کا خیال ہے کہ رہن اپنی اصل اور روح کے اعتبار سے تبرع ہے لہذا اس میں ایجاب کافی ہے قبول ضروری نہیں (۶) شرطیں

رہن کے درست ہونے کے لئے جو شرطیں ہیں، وہ چار طرح کی ہیں: اول خود رہن سے متعلق، دوسرے رہن رکھنے والے اور اس شخص سے متعلق جس کے پاس رہن رکھا جائے، فقہاء کے یہاں رہن رکھنے والا ”راہن“ اور جس کا دین باقی ہو وہ ”مرہن“ کہلاتا ہے، تیسرے وہ شرطیں جو خود رہن رکھی جانے والی چیز یعنی مال مرہون سے متعلق ہو اور چوتھے وہ دین جس کے مقابلہ میں رہن رکھا جاتا ہے، یعنی ”مرہون بہ“ سے متعلق شرطیں، انہی چار قسموں کی شرطوں کے ذیل میں رہن کے ضروری احکام آ جاتے ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۳۸/۲-۱۳۹

(۱) ہندیہ ۲۳۳/۱

(۳) ہدایۃ مع الفتح ۱۳۵/۱۰، المغنی ۲۱۵/۳

(۴) بخاری ۳۳۱/۱ باب من رهن درعہ، مسلم ۳۱/۲ البیوع

(۶) دیکھئے: فتح القدیر ۱۳۶/۱۰

(۵) بدائع الصنائع ۱۳۵/۲

ایجاب وقبول کا صیغہ

خود رہن یعنی ایجاب وقبول کے صیغوں میں ضروری ہے کہ اس کو کسی شرط سے مشروط نہ کیا جائے اور نہ زمانہ مستقبل میں رہن کا ایجاب وقبول ہو، لایکون معلقاً بشرط ولا مضافاً الی وقت (۱)۔ شرط سے ایسی شرط مراد ہے جو معاملہ رہن کے تقاضوں کے خلاف ہو، مثلاً یہ کہ مال مرہون کی قیمت سے صاحب دین کو اپنا دین وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا، یا یہ کہ اتنی مدت تک ہی مال رہن صاحب دین کے پاس رہے گا، وغیرہ۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کی شرطوں سے رہن ہی باطل ہو جائے گا، امام شافعیؒ کے نزدیک شرط غیر معتبر ہوگی لیکن خود رہن درست ہوگا اور امام احمدؒ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں (۲)۔ یہی رائے فقہائے مالکیہ کی بھی ہے۔ (۳)

فریقین سے متعلق شرط

رہن کے معاملہ میں فریقین سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ صاحب عقل ہو، چنانچہ پاگل اور کم عمر بچہ جسے ابھی عقل نہ آئی ہو، رہن کا معاملہ نہیں کر سکتا، البتہ بالغ ہونا ضروری نہیں، نابالغ مگر صاحب عقل رہن کا معاملہ کر سکتا ہے، بنیادی طور پر فقہاء نے اس معاملہ کو وہی درجہ دیا ہے جو خرید و فروخت کا ہے (۴) امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ کی طرف سے معاملہ رہن صحیح نہیں (۵) یہ ضروری نہیں کہ رہن کا معاملہ کرنے والے سفر کی حالت میں ہوں، قرآن مجید میں گورہن کے ساتھ سفر کی قید مذکور ہے

(البقرہ: ۲۸۳) مگر اس کی حیثیت محض اتفاقی ہے اس لئے کہ خود آپ ﷺ سے مدینہ میں یہودی سے رہن رکھنا ثابت ہے۔ (۶)

مال رہن سے متعلق شرط

جس مال کو رہن کے طور پر رکھا جائے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جس کی خرید و فروخت درست ہے۔ حنفیہ کے یہاں مال مرہون کے سلسلہ میں یہ بنیادی اصول ہے ”ما یجوز بیعہ یجوز رهنه وما لا یجوز بیعہ لا یجوز رهنه“ (۷) چنانچہ ایسی چیزیں جو موجود نہ ہوں یا جن کے وجود عدم دونوں کا احتمال ہو ان کو رہن رکھنا درست نہیں، مثلاً یہ کہ ”اس سال ہونے والی بھجور کی پیداوار کو رہن رکھتا ہوں“ صحیح نہیں۔ اسی طرح ایسی چیزیں جن کو شریعت مال تسلیم نہیں کرتی، جیسے مردار اور خون وغیرہ، ان کو بھی رہن نہیں رکھ سکتے، معاملہ کے دونوں فریق مسلمان ہوں تو شراب اور خنزیر کا بھی یہی حکم ہے۔ (۸)

البتہ یہ ضروری نہیں کہ مال مرہون راہن کی ملکیت بھی ہو، بحیثیت ولی اپنے بچہ کا مال بھی رہن رکھ سکتا ہے، عاریت پر لی ہوئی چیز بھی رہن رکھی جاسکتی ہے، البتہ جس سے وہ چیز لی ہے اس پر واضح کر دے کہ وہ اس سامان کو رہن رکھے گا۔ (۹)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ مال مرہون منقسم اور دوسروں کی ملکیت سے فارغ اور علاحدہ و ممتاز ہو (۱۰)۔

یعنی مشترک نہ ہو، جس کو فقہ کی اصطلاح میں ”مشاع“ کہا جاتا

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/۱۷۲

(۲) المغنی ۲/۳۹۶

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۳۵

(۶) دیکھئے: نصب الرأیۃ ۳۱۹/۴ کتاب الرهن

(۵) شرح المہذب ۱۷۹/۱۳

(۳) بدائع الصنائع ۱/۱۳۵

(۹) بدائع الصنائع ۱/۱۳۵-۱۳۶

(۸) بدائع الصنائع ۱/۱۳۵

(۷) ہندیہ ۳۳۵/۵

(۱۰) ردالمحتار ۳۱۵/۵-۳۱۶

ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی مشاع چیز کو بھی رہن رکھنا درست ہوگا، گو وہ قابل تقسیم ہو۔ (۱)

دین مرہون سے متعلق شرطیں

رہن دراصل وثوق و اعتماد کا ایک ذریعہ ہے، جس کا مقصود یہ ہے کہ دوسرے شخص کے یہاں اس کا جو دین باقی ہے وہ ڈوبنے نہ پائے اور اگر مدیون نادہند ہونے کا ثبوت دے تو مال مرہون کو فروخت کر کے اس کے ذریعہ پورا دین وصول کر لیا جائے۔ اس مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء نے اس چیز کے لئے جس کے بدلے رہن کا معاملہ ہوا ہو، کچھ شرطیں لگائی ہیں :

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مضمون ہو، یعنی اس کا مثل یا اس کی قیمت ادا کرنی واجب ہو، اس کی تفصیل یہ ہے کہ راہن کے ذمہ یا تو دین باقی ہوگا جیسے قرض، سامان کی قیمت، مہر، سامان مغصوبہ کی قیمت وغیرہ، تو دین جس قسم کا بھی ہو، اس پر رہن رکھا جاسکتا ہے، یا جو چیز باقی ہے، وہ ”عین“ کے قبیل سے ہوگی، جیسے امین کے پاس سامان امانت، عاریت لینے والے کے پاس سامان عاریت، کرایہ پر دیا ہوا سامان، مضاربیت اور شرکت کا مال وغیرہ۔ یہ عین تین طرح کے ہیں، ایک وہ جن کا کوئی ضمان واجب نہیں ہوتا، جیسے امانتیں جو امین کے قبضہ میں ہوں، دوسرے وہ جن کے ضائع ہونے کی وجہ سے اصل میں تو ضمان واجب نہ ہو، لیکن وہ قابل ضمانت صورت سے مماثلت رکھتی ہو، جیسے فروخت کیا ہوا سامان جو ابھی بیچنے والے کے ہی قبضہ میں ہو، تیسرے جس کا ضمان واجب ہو، جیسے مال مغصوب، مہر یا

بدل خلع کے طور بدلہ والا سامان وغیرہ، رہن اس تیسری قسم کے عین کے بدلہ رکھا جاسکتا ہے۔ (۲)

غرض رہن ایسے حق کو حاصل کرنے کے لئے رکھا جاسکتا ہے، جو بہر طور واجب ہوتا ہو اور قابل ضمان ہو۔ اس سلسلہ میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ اگر ابھی دین باقی نہ ہو، لیکن قرض کا وعدہ کیا جائے تو کیا قرض دینے سے پہلے مستقبل کے قرض دہندہ کے پاس کسی سامان کا رہن رکھنا جائز ہوگا؟ حالانکہ ابھی دین کا وجود نہیں ہے، قیاس کا تقاضہ ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو۔ لیکن لوگوں کی ضرورت کو دیکھتے ہوئے فقہاء حنفیہ نے اس کی اجازت دی ہے (۳) یہی رائے فقہاء مالکیہ کی بھی ہے (۴) دوسرے فقہاء ”دین“ سے پہلے رہن کا معاملہ کرنے کو جائز نہیں کہتے۔ (۵)

جس حق کے مقابلہ میں رہن رکھا جائے اس کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ مال مرہون سے اس کو وصول کیا جانا ممکن ہو، ایسے حقوق جن کی وصولی مال مرہون سے ممکن نہ ہو، ان میں رہن کا معاملہ درست نہیں، جیسے: جان یا کسی عضو کا قصاص، حق شفعہ، یہ ایسے حقوق ہیں کہ اگر ان کی طمانینیت کے لئے قصاص اور شفعہ کا حق دار دوسرے فریق سے کوئی مال بطور رہن رکھوا لے تب بھی وہ اس مال سے قصاص یا شفعہ کا حق حاصل نہیں کر سکتا۔ (۶) اسی حکم میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ مغنیہ کی اجرت کو مال مرہون بنایا جائے۔ (۷)

(۱) شرح المہذب ۲۰۳/۱۳، المغنی ۲۱۹/۴ (۲) دیکھئے: بدائع الصنائع ۱۴۲/۶، رد المحتار ۳۱۸/۵

(۵) دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۹۸/۵

(۳) الشرح الصغير ۳۲۳/۳

(۴) درمختار علی هامش الرد ۳۱۸/۵

(۷) درمختار ۳۱۷/۵

(۶) بدائع الصنائع ۳۲۳/۴

رہن قبضہ سے لازم ہوگا؟

پاس رہے گا، نہ راہن کو اس سے لینے کا حق ہوگا اور نہ مرہن کو، اگر مال ضائع ہو گیا تو مرہن کے زیر قبضہ ضائع شدہ سمجھا جائے گا، اگر راہن نے دین کی مدت پوری ہونے پر مال مرہون بیچ کر قیمت ادا کرنے کی اجازت دی ہو اور راہن کا معاملہ ہونے کے وقت وکیل اس کا اہل بھی ہو تو مدت پوری ہونے پر وہ تیسرا شخص سامان بیچ کر مرہن کا حق ادا کر سکتا ہے۔ (۶)

رہن کے احکام

رہن کا معاملہ ہو جائے اور مال مرہون پر مرہن قبضہ کر لے اس کے نتیجہ میں جو احکام و آثار مرتب ہوتے ہیں، وہ یہ ہیں :

(۱) مرہن کو حق ہو جاتا ہے کہ وہ دین کی مدت مقررہ کے پورا ہونے یا دین کے وصول ہونے تک مال مرہون پر قبضہ قائم رکھے۔ (۷)

(۲) مرہن کو یہ حق ہوتا ہے کہ مقررہ مدت کی تکمیل پر وہ اس کے ذریعہ اپنا حق وصول کر لے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مدت مکمل ہونے پر مرہن راہن سے دین کا مطالبہ کرے گا، ادا نہ کرے اور معاملہ طے کرتے وقت راہن نے اس کو مال مرہون کے بیچنے کا اختیار دے دیا تھا تو خود اس کو فروخت کر کے حق وصول کرے گا ورنہ قاضی سے رجوع کرے گا اور قاضی اسے مجبور کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ راہن کو قید کر لے گا اور امام ابو یوسفؒ اور امام

راہن کے لازم ہونے کے لئے مال مرہون پر قبضہ ضروری ہے، القبض شرط اللزوم (۱) اگر غیر منقول اشیاء ہو، تب تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ مواعیل قبضہ کا ہٹا دینا بجائے خود قبضہ متصور ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک اتنی ہی سی بات قبضہ کے لئے کافی ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منقول اشیاء جب تک مقام قبضہ سے منتقل نہ کی جائیں، قبضہ متحقق نہیں ہوگا، فتویٰ پہلے قول پر ہے۔ (۲)

رہن پر قبضہ کے درست ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ راہن کی اجازت سے ہو، چاہے صراحۃً قبضہ کی اجازت دے دے یا دلالت، جیسے : راہن کے سامنے ہی مرہن مال مرہون پر قبضہ کر لے اور راہن غموشی اختیار کر لے (۳) — یہ بھی شرط ہے کہ مال مرہون پر مسلسل مرہن کا قبضہ قائم رہے، اگر مرہن نے مال مرہون راہن کے حوالہ کر دیا تو اب راہن کا معاملہ ختم ہو گیا اور وہ راہن کو مال مرہون کی واپسی پر مجبور نہیں کر سکتا۔ (۴)

مال مرہون پر یا تو مرہن خود قبضہ کرے گا یا نیلۃً اس کی طرف سے دوسرا شخص بھی قبضہ کر سکتا ہے، جیسے : باپ یا وصی نابالغ بچے کی طرف سے یا مرہن کا وکیل (۵) — یہ بات بھی درست ہے کہ راہن یا مرہن دونوں باہمی رضامندی سے کسی تیسرے معتمد (عدل) شخص کو متعین کریں کہ اس کے پاس مال مرہون رکھا جائے، ایسی صورت میں مال مرہون اسی شخص کے

(۱) شامی ۳۰۸/۵

(۲) والتخلية بين الرهن والمرتهن قبض منه على الظاهر اى ظاهر الرواية وهو الاصح (درمختار و رد المحتار ۳۰۹/۵)

(۳) بدائع الصنائع ۱۳۸/۶ (۴) دیکھئے : بدائع الصنائع ۱۳۲/۶ (۵) بدائع الصنائع ۱۳۲/۶

(۶) درمختار علی هامش الرد ۳۲۳/۵ (۷) بدائع الصنائع ۱۳۵/۶

محمدؐ کے نزدیک خود ہی فروخت کر دے گا۔ (۱)

(۳) مرتہن پر واجب ہوگا کہ دین ادا ہونے کے بعد راہن کو مال مرہون واپس کر دے۔

(۴) مال مرہون کی حفاظت مرتہن کے ذمہ ہوگی، چنانچہ حفاظت سے متعلق اخراجات مرتہن کو ادا کرنے ہوں گے۔ (۲)

(۵) وہ چیزیں جو مال مرہون کے بقا سے متعلق ہیں، جیسے: جانور کا چارہ، باغ کی سیرابی، اگر مال مرہون کی سکونت کے لئے جگہ مطلوب ہو تو اس کا کرایہ، ان سب کی ذمہ داری راہن پر ہوگی۔ (۳)

(۶) مال مرہون راہن کی ملکیت ہوتی ہے، لیکن مرتہن کی اجازت کے بغیر وہ اس سے استفادہ نہیں کر سکتا، سواری ہے تو اس پر سوار نہیں ہو سکتا، مکان ہے تو اس میں رہائش نہیں کر سکتا، کپڑے ہیں تو اس کو پہن نہیں سکتا۔ (۴)

(۷) اسی طرح خود مرتہن کے لئے بھی جائز نہیں کہ وہ مال مرہون سے فائدہ اٹھائے، چنانچہ علامہ کا سائی کا بیان ہے:

وكذا ليس للمرتهن ان ينتفع بالمرهون
حتى لو كان الرهن عبد اليس له ان
يستخدمه وان كان دابة ليس له ان يركبها
وان كان ثوباً ليس له ان يلبسه وان كان
داراً ليس له ان يسكنها وان كان مصحفاً

ليس له ان يقرأ فيه لان عقد الرهن يفيد ملك الحبس لا ملك الانتفاع فان انتفع به فهلك في حال الاستعمال بضمن كل قيمته لانه صار غاصباً۔ (۵)

مرتہن کے لئے مال مرہون سے نفع اٹھانا جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر غلام رہن رکھا گیا ہو تو مرتہن کے لئے اس سے خدمت لینا جائز نہیں، اسی طرح رہن کے جانور پر سواری، رہن کا کپڑا پہننا، رہن کے مکان میں رہنا اور رہن کے قرآن میں پڑھنا بھی جائز نہیں اس لئے کہ رہن سے صرف مال مرہون کو روک رکھنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے، نفع اٹھانا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اگر مرتہن نے اس سے نفع اٹھایا اور بحالت استعمال مال مرہون ضائع ہو گیا تو وہ پوری قیمت کا ضامن ہوگا، کیوں کہ اب اس کی حیثیت اس مال کے غاصب کی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر راہن نے خود مرتہن کو اجازت دے دی کہ وہ مال مرہون سے استفادہ کر سکتا ہے تو ایسی صورت میں مرتہن کے لئے اس سے نفع اٹھانا جائز ہوگا یا نہیں؟ — حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں تین طرح کے اقوال موجود ہیں، ایک جائز ہونے کا، دوسرے مطلقاً ناجائز ہونے کا، کیوں کہ یہ دین پر نفع حاصل کرنا ہے جو سود ہے، تیسرے یہ کہ اگر معاملہ کے وقت نفع کی شرط لگادی گئی تھی تب تو ناجائز ہے اور اگر شرط نہ لگائی ہو تو

جائز ہے، اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور محسوس یہی ہوتا ہے کہ وہ اس کو مطلقاً ناجائز سمجھتے ہیں۔ چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس سلسلہ میں اپنی بحث کو اس فقرہ پر ختم کیا ہے :

والغالب من احوال الناس انهم انما يريدون عند الدفع الانتفاع ولولا له لما اعطاه الدراهم وهذا بمنزلة الشرط، لان المعروف كالمشروط وهو مما يعين المنع والله تعالى اعلم. (۱)

عام طور پر لوگ قرض دے کر نفع اٹھانے کی نیت رکھتے ہیں، اگر یہ نیت نہ ہو تو وہ درہم ہی نہ دیں، لہذا یہ نفع بدرجہ شرط کے ہے، کیوں کہ جو چیز معروف و مروج ہو وہ مشروط کے حکم میں ہوتی ہے اور یہ وہ پہلو ہے جو اجازت کے باوجود مال رہن سے انتفاع کے ناجائز ہونے کو متعین کر دیتا ہے۔

والله اعلم

حقیقت یہ ہے کہ مال مرہون سے مرہن کو استفادہ کی اجازت دی جائے تو اس سے سود کا دروازہ کھل جانے کا قوی اندیشہ ہے، اس لئے آج کل مکان اور زمین رہن رکھ کر مرہن کو جس طور اس میں رہائش اور زراعت کی اجازت دی جاتی ہے، وہ جائز نہیں۔

(۱) ردالمحتار ۳۱۵/۵

(۲) عن ابی ہریرۃ رفا : الظہر یرکب بنفقۃ اذا کان مرہونا ولبن الدیر یشر ببنفقۃ اذا کان مرہونا (صحیح بخاری)

حدیث نمبر ۲۵۱۲ ، باب الرهن مرکوب ومطلوب

(۳) المغنی ۵۱۳-۵۱۴

(۴) ردالمحتار ۳۲۷/۵ ، ہندیہ ۳۶۲/۵ (۵) ہندیہ ۳۶۷/۵ ، بدائع ۱۳۶/۶

متبادلہ کے نزدیک اگر جانور کو رہن کے طور پر رکھا جائے تو اس بات کی گنجائش ہے کہ مرہن اس پر سواری کرے یا اس کا دودھ استعمال کرے اور اس کے عوض اس کے چارہ کی ذمہ داری قبول کرے، وہ اس سلسلہ میں بعض روایات سے استدلال کرتے ہیں (۲)۔ لیکن جن اشیاء کے ہٹا کے لئے اخراجات کی ضرورت نہ ہو، جیسے : مکان اور دوسرے سامان، ان سے مرہن کے لئے نفع اٹھانا ان کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ (۳)

(۸) مال مرہون میں راہن کو تصرف کا حق حاصل نہیں، لیکن اگر وہ اس میں تصرف کر ہی دے، تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ جو تصرفات فسخ کئے جاسکتے ہوں، جیسے : مال مرہون کی فروخت، اجارہ، ہبہ، صدقہ، اقرار وغیرہ وہ مرہن کی اجازت پر موقوف رہیں گے، اگر مرہن نے اجازت دے دی تو نافذ ہوں گے اور مال مرہون کی جگہ اس کی قیمت مرہن کے پاس بطور رہن رہے گی (۴)۔ اسی طرح مرہن بھی کوئی تصرف مال مرہون پر کرے تو راہن کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ (۵)

(۹) اگر مال مرہون مرہن کے پاس ضائع ہو جائے اور اس میں اس کی تعدی اور کوتاہی کو کوئی دخل نہ ہو تو فقہاء حنفیہ کے نزدیک مال مرہون اور دین واجب الاداء میں جس کی قیمت کم ہو، مرہن اس کا ذمہ دار ہوگا، مثلاً : دین ایک ہزار روپے تھا اور مال مرہون کی قیمت بارہ سو روپے تھی تو سمجھا

راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف

راہن کے سلسلہ میں راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف ہو جائے تو اس کی چند صورتیں ہیں :

(۱) راہن کے ذمہ ادا شدنی دین کے بارے میں اختلاف ہو جائے ایسی صورت میں اگر گواہان وثبوت موجود نہ ہوں تو راہن کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۲) اگر مال مرہون کے تلف ہو جانے کے سلسلہ میں اختلاف ہو، مرتہن کہتا ہو کہ مال مرہون تلف ہو گیا اور راہن انکار کرتا ہو تو مرتہن کی بات معتبر ہوگی۔

(۳) اگر مال مرہون پر قبضہ کے سلسلہ میں اختلاف ہو، مرتہن کہتا ہو کہ قبضہ کے ذریعہ راہن پایہ تکمیل کو پہنچ چکا اور راہن انکار کرتا ہو، تو قسم کے ساتھ راہن کی بات معتبر ہوگی۔

(۴) اگر خود مال مرہون کے بارے میں اختلاف ہو، مرتہن جس مال کو مال مرہون کے طور پر پیش کرتا ہو، راہن کو اس سے انکار ہو تو ایسی صورت میں مرتہن کی بات معتبر ہوگی۔

(۵) اگر تلف شدہ مال مرہون کی قیمت کے متعلق اختلاف پیدا ہو جائے تو مرتہن کا قول معتبر ہوگا۔ (۶)

ریق (تھوک)

”ریق“ لعاب دھن کا نام ہے، جن حیوانات کا گوشت

جائے گا کہ دین ادا ہو گیا، دوسروں کے ذمہ داری مرتہن پر نہ ہوگی (۱)۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس کی تعدی کے بغیر مال مرہون ضائع ہوا ہے تو مطلقاً مرتہن پر اس کی ذمہ داری نہیں ہوگی۔ (۲)

اگر مال مرہون کے ضائع ہونے میں مرتہن کی تعدی کو دخل ہو تو اس کا مثل اور اگر وہ مثلی چیز نہ ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔ (۳)

(۱۰) مال مرہون میں ہونے والا ایسا اضافہ جو خود اسی سے پیدا ہوا ہو، راہن ہی میں شمار ہوگا اور اس سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہوگا اور ایسا اضافہ جو خارجی طور پر حاصل ہوا ہو، جیسے اجرت و کرایہ یا زراعتی پیداوار، یہ خالص راہن کا حق ہوگا اور اس سے راہن کے احکام متعلق نہ ہوں گے۔ (۴)

قاسد راہن اور اس کا حکم

(۱۱) راہن کے صحیح ہونے سے متعلق جو شرطیں ذکر کی گئی ہیں، اگر ان میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو راہن قاسد ہو جاتا ہے اور ایسی صورت میں مرتہن پر واجب ہے کہ وہ اسے راہن کو واپس کر دے، اگر اس نے واپس نہیں کیا اور راہن کے مطالبہ کے باوجود اسے نہیں دیا، اور مال مرہون ضائع ہو گیا تو اس کو اس کا مثل یا اس کی قیمت واپس کرنی ہوگی۔ (۵)

(۳) بدائع الصنائع ۱۶۳/۶

(۲) بدایۃ المجتہد ۲۸۳/۲

(۱) بدائع الصنائع ۱۶۰/۶

(۵) بدائع الصنائع ۱۶۳/۶، غیاتیہ ۱۷۶

(۳) بدائع الصنائع ۱۵۲/۶

(۶) بدائع الصنائع ۱۷۴/۶-۱۷۵ اور ہندیہ ۳۶۹-۳۷۵ میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے، یہ منتخب احکام بھی وہیں سے لئے گئے ہیں۔

پاک ہے ان کا لعاب بھی پاک ہے اور جن کا لعاب پاک ہے ان کا جھوٹا بھی پاک ہے، اسی لئے جھوٹے کے پاکی، ناپاکی اور کراہت سے اس کے لعاب کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے، آدمی کا لعاب بنیادی طور پر پاک ہے، اسی لئے انسان مسلمان ہو یا کافر، اس کے جھوٹے کو پاک مانا گیا ہے، البتہ فقہاء نے اس پر بحث کی ہے کہ سوئے ہوئے شخص کے منہ سے جو لعاب نکلتا ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟ عبدالرشید طاہر بخاریؒ نے مطلق پاک لکھا ہے: ماء فم النائم الذی یسبل عن فمه طاهر هو الصحيح (۱) — علامہ حلیؒ نے بھی ایسا ہی لکھا ہے، مگر بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ اگر معدہ کی طرف سے آیا ہو جس کا اندازہ بواور رنگ سے ہو گا تو ناپاک ہے ورنہ پاک (۲) — اس طرح اب حکم یہ ہوا کہ دماغ کی طرف سے آنے والا لعاب پاک ہے اور معدہ کی طرف سے آنے والا ناپاک، اگر لعاب میں بدبو اور زردی ہو تو معدہ کی طرف سے سمجھنا چاہئے ورنہ سر کی طرف سے۔ واللہ اعلم

